المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

التفكير السياسى والنظرية السياسية والمجتمع المدنى

تأليف: ستيفين ديلو

تيموثى ديل

ترجمة وتقديم: ربيع وهبه



1558

التفكير السياسى والنظرية السياسية والمجتمع المدنى

المركز القومى للترجمة
إشراف : جابر عصفور

- العدد : 1558
- التفكير السياسى والنظرية السياسية والمجتمع المدنى
- ستيفين ديلو وتيموثى ديل
- ربيع وهبة
- الطبعة الأولى 2010

هذه ترجمة كتاب :

POLITICAL THINKING, POLITICAL THEORY,
and CIVIL SOCIETY 3rd Edition
By Steven Delue and Timothy Dale

شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة . ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ – ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El-Gabalaya St., Opera House, El-Gezira, Cairo
e.mail:egyptcouncil@yahoo.com Tel.: 27354524 - 27354526 Fax: 27354554

التفكير السياسى والنظرية السياسية والمجتمع المدنى

تـــأليـــــف : ستيفين ديلو وتيموثى ديل

تـرجمة وتقديم : ربيع وهبه



2010

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

ديلو ، ستيفن .

التفكير السياسى والنظرية السياسية والمجتمع المدنى / تأليف : ستيفن ديلو ، تيموثى ديل ، ترجمة وتقديم : ربيع وهبه .

ط١ - القاهرة : المركز القومى للترجمة ، ٢٠١٠

٨١٢ ص ، ٢٤ سم

١ - السياسة - نظريات .

(أ) وهبه ، ربيع (ترجمة وتقديم) .

(ب) العنوان ٣٢٠,٠١

رقم الإيداع ٢٠١٠/٣٠٢١

الترقيم الدولى I.S.B.N.978-977-479-856-1

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز .

المحتويات

مقدمة المترجم

"إيقاع الأسلوب هو أصعب ما يمكن نقله من لغة إلى أخرى: فهو يجد أساسه فى طابع اللغة العرقى، أو بعبارة أكثر فسيولوجية، فى متوسط إيقاع أيضها".

(نيتشه)

"إنه لمن الواضح سلفا أن هذا المجتمع المدنى يشكل البؤرة الحقيقية، المسرح الحقيقى للتاريخ كله، كما يتبين مقدار سخف تصور التاريخ المعمول به فيما مضى، هذا التصور الذى يهمل العلاقات الواقعية، ويقتصر على الأحداث التاريخية والسياسية الرنانة".

(ماركس)

"... ولكن أليس معنى هذا أنه ينبغى أن ننظر إلى "الدولة"، لا باعتبارها جهازا للحكم فحسب، بل باعتبارها أيضا جهاز "الهيمنة" "الخاص" private apparatus of hegemony، أو المجتمع المدنى؟".

(غرامشى)

كتاب إلى المواطن

لو تغاضينا عن آلام الواقع الثقيلة التى تبعدنا كل يوم عن القراءة أكثر من اليوم السابق، لقلنا إن هذا الكتاب لابد أن يقرأه كل مواطن. إنه كتاب يمثل أهمية بالغة فى

المرحلة الراهنة لكل مواطن مصرى. وعلى مستوى أوسع لكل مواطن عربى. فهو يحتوى وصفًا تفصيليًا لعملية ممارسة التفكير السياسى الغائبة عن أفق الواقع اليومى المعيش للمواطنين، وتعد فى الوقت نفسه ضرورة ملحة لخروجهم من واقع الانحطاط الذى نشهده فى مجتمعاتنا العربية عمومًا، وفى المجتمع المصرى خصوصًا.

ولا نقصد بالانحطاط هنا التوصيف الأخلاقى فحسب، بل أيضًا نقصد به ما يعيشه المواطن فرداً وجماعة، من واقع يمثل فخًا معقداً، يستنفد كل طاقاتهم وآمالهم فى "جهاد خاسر" مع مفردات يومية، يفترض بهم أن يكونوا قد تجاوزوا التركيز فيها، خصوصًا ونحن أولاء على مشارف نهاية العقد الأول من القرن الحادى والعشرين.

وحين نقول "جهاد خاسر"؛ فذلك لأن كل جهود معظم المواطنين، المبذولة فى سبيل مجرد حصولهم على "لقمة العيش"، هى جهود محاطة بمستنقع من الفساد. وبديهى أن يؤدى وضع كهذا، بالمواطنين وجهودهم تلك، إلى دائرة مفرغة من الكد للعيش على حد الكفاف. فالمواطن الذى يمارس يومياته فى صراع من هذا النوع، دون خوض صراعات أخرى مهمة من أجل تغيير واقعه وتحقيق التقدم لوطنه، لا شك فى أنه لن يجد يؤدى من الطاقة والعزيمة ما يمكنه من أن يترك قاع "هرم ماسلو" للدوافع، إلى مرتبة أعلى من تحقيق الذات والمشاركة والفاعلية فى إجارة مجتمعه، بدءًا من الأسرة وحتى الدولة، مروراً بتنظيمات المجتمع المدنى "بيت القصيد" فى هذا الكتاب.

ربما سيجد المواطن فى هذا الكتاب ما يعزيه على ما يعيشه- فى بدايات القرن الحادى والعشرين!- من تجارب شبيهة بما حدث لبنى جنسه خلال قرون غابرة. فهو سيجد مثلاً فلاسفة كثيرين يتناولون هذه الأمور من واقع ما كانوا يعيشونه أيضًا من درجات انحطاط فكرى، وصراع بين قوى الخير والشر؛ قوى الطمع والجشع، قوى العدالة والتسامح. وهو ما يجب علينا الاستعانة به كخبرة مكتملة الأركان، بداية من تحليل واقعنا وعناصره من سلبيات وجور على القيم النبيلة، ثم النضال من أجل تغيير هذا الواقع. وفى نهاية الأمر تحقيق العدالة، وقيم أخرى إيجابية، لا تقوم للمجتمع الصالح قائمة بدونها.

فإذا كان المواطن العربى فى وقتنا الراهن، يعانى لا مبالاة مزمنة وعزوفًا عن ممارسة التفكير السياسى، تلك الممارسة التى تمنحه الحق فى، وتمكّنه من، ممارسة المشاركة السياسية على أرض الواقع. فإن هذه اللامبالاة فى حقيقة الأمر تدعمها- بالحرمان والتضييق- نظمُ قمعية بوليسية. وهو ما يشكل فى مجمله واقعًا لن يُكتب له الاستمرار مهما طال زمنه، واشتد ضغطه على المواطنين. ولا بد هنا إذا تشبثنا بالأمل، أن نجعل من كل عوامل الانحطاط والظلم والفساد مناعة قوية لصد أنواع أخرى من الانحطاط مستقبلاً.

وهذه هى سُنة الحياة التى لا يجب أن نقف أمام إحدى دوراتها، مكتوفى الأيدى مسلّمين للأمر الواقع، ولزمن طويل. بل يجب أن نثابر، وألاّ نفقد قناعتنا بأن الإنسان- ككائن واعٍ- قادر على تحقيق و"إنتاج" أساس كل ما فى الحياة. فهو خلافا للحيوان، يمكنه الحكم على الأمور بما يتفق مع قوانين الجمال(*)، والتقدم الإنسانى. والشيء الذى يهمنا هنا، ويعد ذا دلالة بالغة، أن الإنسان بإمكانه معرفة قدراته، واختيار طرق الحياة التى تضمن له الازدهار الإنسانى. وهى إمكانية يجرده منها وضع العمل العبودى والسخرة، وأيضًا الوضع الذى يصبح فيه المواطن أسير البحث عن "لقمة العيش". وهو ما يعود، كما سنرى فى الفصل الثالث عشر، إلى أن الإنسان لا يمكنه مطلقا أن يتحرر من العيش مثل الحيوانات، إذا ظل معنيا وحسب، بحاجاته المباشرة التى تبقيه على قيد الحياة.

من هنا فإننا نطمح، ونتمنى، ألا يأخذ هذا الكتاب مكانه مثل غيره من الكتب إلى مثواه الأخير فوق أرفف المكتبات، كمرجع للطلاب والأكاديميين عمومًا، والنخبة

(*) يشير ماركس إلى أن العمل ينبغى أن يكون نشاطاً يحقق الإنسان ذاته من خلاله، ويطور بحرية طاقاته الروحية، والعضوية. ويقول إن العمل ذاته ينبغى أن يكون "إشباعا لحاجة أكثر منه مجرد وسيلة يمكن من خلالها إشباع حاجة أخرى ويجب أن يكون العمل قبل كل شيء "تطوعياً و حراً" وعمل الإنسان ذاته، ونشاطه العفوى". وسيبدو هذا النشاط خلقاً فنياً، أو على الأقل شكلاً من أشكال النشاط يمكن أن يمارس من خلال الحرفية، ولا غرو فى ذلك، وماركس هو من وصف الإنتاج الإنسانى بأنه يتم "وفق قوانين الجمال". انظر: الفصل الثالث عشر من الكتاب..

المثقفة. نطمح إلى هذا، بالرغم من أن محتويات الكتاب، ومنهجه، وموضوعه، تحتم عليه قبول هذا المصير، إذا ظل مجرد كتاب، كأى كتاب. ولكننا نأمل فى أن تكون هذه الطبعة العربية الثانية أوفر حظًا من الطبعة الأولى، وهى بالرغم من نفادها فى زمن قياسى بالنظر الى طبيعة موضوع الكتاب، إلا أنها لم تلق ردود أفعال متوقعة من كافة القائمين على المجتمع المدنى فى مصر والوطن العربى، باعتبار ما يجسده هذا المجتمع من قيم وعوامل لإصلاح الواقع، بل وتغييره أحيانًا. ولهذا السبب نفسه، حرىٌّ بهذا المرجع أن يتحول من مجرد كتاب إلى دليل إرشادى لقضايا مطروحة كثيرة، يمكن للمجتمع المدنى بتنظيماته المختلفة أن يستند إليه فيها. بداية من مشكلات الأسرة، ووصولاً إلى مشكلات الدولة بأعلى مستوياتها. وكيفية المشاركة فى تحديد هذا الواقع وتغييره إذا اقتضى الأمر، وقد اقتضى الأمر ذلك منذ زمن طويل.

ولولا الأمانة الأدبية، لكنا اخترنا العامية لغةً للطبعة العربية من هذا المرجع المهم، الذى يوفر للقارئ مادة دسمة ومتنوعة. هى نتاج رؤى وفكر فلاسفة أثّروا فى الحياة البشرية من منطلقات مختلفة. بداية من فلاسفة الإغريق وحتى الليبراليين والبنيويين والماركسيين المعاصرين، مرورًا بفلاسفة الثقافات المسيحية والإسلامية واليهودية فى القرون الوسطى.

فلن تخلوَ القراءة من ذهول، عندما نرى ماكيافلى مثلاً يتحدث عن تكنيكات المحافظة على السلطة، وكيف أنها كانت لخدمة أغراض أخرى مختلفة تمام الاختلاف عن أغراض الالتصاق بكرسى الحكم، من أجل مآرب شخصية تكرس الانحطاط. وهو ما يحدث الآن فى بلدان كثيرة من العالم. ومن بينها بالطبع مجتمعاتنا العربية التى تشهد ضمن هزال ملامحها ضعفَ المجتمع المدنى بصور واضحة، وتهميش دوره إلى أبعد الحدود.

فلو تخيلنا مثالاً آخر تعيشه مجتمعاتنا من مصيبة سيطرة أشكال معينة من التدين مشوَّهة، ثبت على مر الزمان اهتمامها بقشور وشكليات تكرس القمع

والتغييب، وتسيء إلى بقية القيم الإيجابية فى الدين؛ لرأينا على سبيل المثال أن مارتن لوثر قد بحث فى كيفية إزالة الهياكل الراسخة للسلطة الدينية، لأنها لم تخدم إلا فى إعاقة العلاقة المباشرة الواجبة بين الناس وربهم. فضلاً عن أن لوثر كان يحدوه الأمل فى أن تسفر إزالة هياكل سلطة الدين الراسخة، عن منح الناس نصيباً أوفر من الحرية الروحانية. فنراه يقول: يمكن للفرد أن يكون "مسئولاً عن إيمانه الشخصى. ويجب أن يُنظر إلى إيمانه هذا بوصفه الإيمان الصحيح بالنسبة له"(١) . فالإيمان داخل مجتمع المؤمنين، عند لوثر، مسألة يجب تركها لكل شخص. حيث لا يمكن لأحد أن يجبر الآخر على اعتناق مذاهب لا يؤمن بها من وازع إرادته، وضميره الشخصى: "الإيمان عمل حر، لا يمكن إجبار أحد عليه".

ما أحوجنا اليوم إلى هذا الحديث! الذى قامت على أساسه نضالات من أجل التحرر، أثمرت نهضة حررت شعوبًا كثيرة، ليس فى أوروبا وحدها، وإنما أيضًا فى بلدان كثيرة حول العالم تحررت من قيود التسلط والسيطرة الظالمة باسم العقائد، أو الترهيب بالأفكار الشمولية التى تستبعد الآخر من منظومتها الفكرية.

هذه مجرد لمحات من كتاب يزخر بتحليلات معمّقة وعلمية، لكل ما قد يتبادر إلى أذهاننا عند تحليل واقعنا، سواء من الناحية الإيجابية أو السلبية. وهو أيضًا لا يخلو من مادة أدبية وفلسفية، ملهمة للباحثين والكتّاب فى تناولهم قضايا كثيرة، وتفنيدها على أرضية ثقافية مغايرة للثقافة التى نشأت فيها هذه الأطروحات الفلسفية. كأن نتناول مثلا بالتحليل "حالة الطبيعة" عند هوبز ولوك وروسو و"الوضع الأصلى" عند رولز. كأن يبادر محلل من محللى المجتمع المدنى فى إحدى البلدان العربية، بتحليل فكرة "السوق الحرة" بناء على معطيات الواقع، وكيفية تطورها كمنظومة إنسانية، ثبت بعد زمن طويل- منذ تحليلات آدم سميث- أنها أكبر مؤثر فى الحياة الإنسانية على مدار الزمن.

المجتمع المدنى فى العالم العربى

لا نستطيع إهمال هذه الفرصة؛ لتسجيل بعض الملاحظات فيما يتعلق بالمجتمع المدنى فى البلدان العربية. فقد تساهم هذه الإضافة المتواضعة فى تحفيز بعض الطلاب أو الباحثين أو نشطاء المجتمع المدنى، على استكمال ما بدأه باحثون أفاضل من محاولة إلقاء الضوء على إشكالية المجتمع المدنى فى الدول العربية. ولذا سنكتفى ببعض الملاحظات المتعلقة بالتعامل مع مفهوم المجتمع المدنى على المستويين الفكرى والتطبيقى فى العالم العربى.

أولاً: على المستوى الفكرى:

من خلال متابعة بعض الكتابات العربية المرتبطة بقضايا التطور السياسى، والاجتماعى، والاقتصادى فى الوطن العربى، والتى تعرضت لمفهوم المجتمع المدنى بشكل أو بآخر، تتضح لنا مجموعة من المشكلات والصعوبات المرتبطة بتعامل باحثى السياسة والاجتماع العرب مع الموضوع[٢]، ومن بينها على سبيل المثال:

• ضعف التأصيل النظرى لمفهوم المجتمع المدنى. وهذا بالرغم من شيوع استخدامه فى الأدبيات المعنية، بصورة لافتة للنظر، خلال الفترة الأخيرة. بل إنه أصبح من لزوميات الحديث والكتابة فى قضايا عديدة. مثل الديمقراطية، وطبيعة الدولة، ودور الأحزاب وجماعات المصالح، وظاهرة الانتقال نحو القطاع الخاص فى الوطن العربى...إلخ[٣] .

• الاختلاف فى تكييف طبيعة مفهوم المجتمع المدنى. فالبعض يستخدم المفهوم وما يرتبط به من مؤسسات اجتماعية خاصة، كمقابل للدولة وما يرتبط بها من مؤسسات اجتماعية عامة. فالمجتمع المدنى يحد من تسلط الدولة، ويحمى الأفراد والجماعات من تعسفها. إذ إن مؤسسات المجتمع المدنى تسمح للأفراد بتنظيم

أنشطتهم باستقلالية عن جهاز الدولة(٤) . وفى هذا الإطار، فإن مفهوم المجتمع المدنى عربيًا، يستخدم من قبل البعض ضد السلطة التى تقوم على أساس محو المجتمع المدنى بمؤسساته الفاعلة كالأحزاب السياسية، والنقابات العمالية والمهنية، وإخضاعها مباشرة للسلطة السياسية، والقضاء على استقلال المؤسسات الثقافية، ومحو دولة القانون، وتأسيس الدولة البوليسية أو دولة المخابرات(٥) . والبعض الآخر يستخدمه كمقابل للدين. بحيث يجب فصل الدين عن الدولة. أى إعلان مبادئ العلمنة الكاملة كأحد المدخلات لبناء المجتمع المدنى. فالقانون المدنى مستقل عن الدين. وهناك فريق ثالث يقيم تمييزًا بين المجتمع المدنى والمجتمع الكلى، وفريق آخر يستخدم المدنى كمقابل للعسكرى. وهو ما يوضح أن المفهوم "حمّال أوجه"(٦) .

• المواقف الحدية بشأن وجود المجتمع المدنى من عدمه فى الوطن العربى. حيث يمكن هنا أن نميز بين موقفين: الأول، ينفى وجود المجتمع المدنى فى الوطن العربى. فيما الثانى، يقول بوجود هذا المجتمع، ولكن مع بعض التحفظات. وتتمثل حجج القائلين بغياب المجتمع المدنى فى الوطن العربى، فيما يلى:

أ. أن مفهوم المجتمع المدنى ارتبط أساسًا بالخبرة السياسية للدول الرأسمالية الغربية التى استندت إلى المشروع الحر والتنمية الرأسمالية على المستوى الاقتصادى، والديمقراطية الليبرالية على المستوى السياسى.

ب. أنه بغض النظر عن دور الاستعمار الغربى فى خلق الكيانات السياسية الحديثة فى الوطن العربى، متمثلة فى الأقطار العربية، إلا أنه من المؤكد أن أقطار ما بعد الاستقلال ورثت ما يسمى بـ "التنظيمات". وهى تتمثل فى جهاز الدولة بنظمه الإدارية والقانونية، وشبكة علاقاته مع السوق الرأسمالية. ولقد نتج عن ذلك أنه لم تتأسس دولة حديثة فى الوطن العربى ملتحمة بمجتمعها، حيث إن عملية تفكيك المجتمع التقليدى لم تعقبها عملية بناء وتطوير لمجتمع مدنى حديث، يكون بمثابة الأساس الاجتماعى للدولة، والركيزة الأساسية للديمقراطية. وهكذا لم تتحقق فى الوطن العربى لا دولة القانون والمؤسسات من ناحية، ولا المجتمع المدنى الحقيقى من ناحية أخرى(٧).

ج. أن النخب التى سيطرت على جهاز الدولة فى مرحلة ما بعد الاستقلال، تغلغلت فى مختلف مجالات وجوانب المجتمع، وأحكمت السيطرة عليها، ولم تسمح من الأساس بظهور مؤسسات مدنية، أو أنها أخضعتها لسيطرة الدولة الكاملة فى حالة السماح بقيامها. وهكذا، لا يوجد فصل بين الدولة وبين المجتمع فى الوطن العربى الذى لا يعرف حتى الآن المجتمع المدنى كنطاق يختلف عن النطاق السياسى- الإدارى للدولة، كسلطة سياسية تضمن وظائفية المجتمع، وإن كانت لا تتحكم بها نظراً لاستقلالها(٨) .

أما القائلون بوجود مجتمع مدنى فى الوطن العربى؛ فيقدمون عديداً من التحفظات، مثل: التمييز بين الأقطار العربية طبقًا لدرجة تطورها الاقتصادى والاجتماعى(٩) .

وفى إطار الجدل حول ما إذا كان هناك مجتمع مدنى فى الوطن العربى أم لا؟ أكد بعض الباحثين على أن مفهوم المجتمع المدنى فى الغرب لا مجال لوجوده فى مجتمعات العالم الثالث، والمجتمعات العربية. أو على الأقل لا يمكن تطبيقه حرفياً على واقع هذه المجتمعات. فهو جزء من ميراث الحضارة الغربية الرأسمالية. وعلى الرغم من ذلك، فإن هؤلاء الباحثين لم يطرحوا تصوراً بديلاً لمفهوم المجتمع المدنى بالمعنى الغربى. وكل ما تم التأكيد عليه هو الحديث عن المجتمع المدنى فى الوطن العربى بشكل تقريبى من خلال بعض جوانبه.

ثانياً: على المستوى التطبيقى:

لا يمكننا بحال من الأحوال أن نعمم القول فيما يتعلق بالمجتمع المدنى على جميع الدول العربية. فعملية طرح مؤشرات كمية وكيفية، لبناء المجتمع المدنى فى الوطن العربى، تستهدف واقعًا اجتماعيًا وسياسيًا وثقافيًا قائمًا فى الأقطار العربية. ويطرح هذا الواقع عديداً من الصعوبات والمشكلات أمام الممارسة البحثية الهادفة إلى بناء وتطوير هذه المؤشرات(١٠) . ومن أهم تلك الصعوبات:

- تبايُنات الأوضاع المجتمعية من قطر الى آخر من الأقطار العربية. حيث يمكننا، بناءً على هذه التباينات، أن نتحدث عن مجتمعات عربية، وليس عن مجتمع عربى واحد.

وذلك للتباين فى درجة التطوير الاقتصادى، والسياسى، والاجتماعى، والثقافى، وفى التركيب الديمغرافى من ناحية، والتركيب الاجتماعى والإثنى ودرجة التجانس القومى والانصهار الاجتماعى من ناحية ثانية، ومن ناحية ثالثة من حيث درجة تطور وتبلور القوى السياسية والاجتماعية والتكوينات الطبقية، والتيارات السياسية والفكرية.

- الازدواجية داخل المجتمعات العربية، أو "التطور المتفاوت والمركب"، حسب أندريه جاندر فرانك Andre Gunder Frank. ويتمثل بصفة رئيسية فى وجود مكونات ورموز المجتمع التقليدى، جنبا إلى جنب مع رموز ومكونات المجتمع الحديث.

- كذلك إن للدين الإسلامى دوراً محورياً داخل منظومة العلاقات والتفاعلات الاجتماعية فى الوطن العربى. كما أن له دوراً مهمًا فى الحياة السياسية، سواء على مستوى توظيفه من قِبل النظم السياسية لتدعيم شرعيّتها من ناحية، أو توظيفه لمعارضتها وتحدّيها من قبل بعض القوى السياسية من ناحية ثانية[١١] . وهو من ثم، مكوّن مهم فى النسيج الاجتماعى والثقافى والسياسى للأقطار العربية. فهل يمكن بناء مجتمع مدنى فى الوطن العربى بعيداً عن الإسلام، على غرار ما حدث من خبرات بناء المجتمع المدنى فى الغرب، حيث كانت العلمنة إحدى المقومات الأساسية فى ذلك البناء؟

- مشكلة الدولة فى الوطن العربى. والتحدى هنا يكمن فى عدم إمكانية بناء مجتمع مدنى فى ظل غياب أو ضعف دولة القانون والمؤسسات. فى هذا الإطار، يمكننا بلورة أبرز عناصر مشكلة الدولة فى الوطن العربى، فيما يلى:

أ. **ضعف وهشاشة الدولة:** فى عديد من الدول العربية، تبدو الدولة قوية، بحكم احتكار سلطة التشريع، والتنفيذ، وإصدار القرارات، واتخاذ الإجراءات الأمنية. ناهيك عن وجود أجهزة أمنية وقهرية حديثة ومتطورة مجنّدة لخدمتها. وعلى الرغم من ذلك، فإن قدرة هذه الدولة على تنفيذ القرارات والسياسات قدرة محدودة، باستثناء الشق الأمنى الذى لا يمكن للنخبة المسيطرة على جهاز الدولة أن تتهاون فيه. وبالتالى، فهى دولة ضعيفة فى مجال الإنجاز الاقتصادى والاجتماعى والسياسى بالمعنى الإيجابى.

ب. عدم تأسيس شرعية ثابتة ومستقرة للدولة.

ج. ثمة شبه اتفاق على أن الدولة القُطرية تعثرت فى إنجاز الأهداف والطموحات الكبرى للعرب.

د. زيادة تبعية الدول العربية للخارج.

وأخيراً، يرى البعض فيما يخص إشكالية المجتمع المدنى فى الوطن العربى على الصعيد العملى "أن خطاب المجتمع المدنى فى الفكر السياسى العربى الراهن، يعيد تجديد عقائدية الحداثة التى فقدت كثيراً من مشروعيتها ومصداقيتها، بعد ما أصاب المشاريع اليسارية والقيم الاشتراكية عامة من إخفاق"(١٢). وربط مفهوم المجتمع المدنى بالديمقراطية، ليس له فى الواقع إلا وظيفة واحدة، هى إضفاء نوع من المشروعية السياسية لمشروع الحداثة الذى تمثله الدولة، أى مشروع التحويل البيروقراطى المدنى، أو العسكرى للمجتمعات العربية. وهو التحويل الذى فقد منذ فترة أهدافه الواضحة والمقنعة. ومن ثم، فليس للاستخدام الواسع اليوم للمفهوم أى محتوى علمى، ولا يقصد على الإطلاق إلى تعميق فهم آلية تحول المجتمعات العربية، ودور العناصر أو البنى المدنية والسياسية فى هذا التحول.

إنها محاولة لإعادة بناء العقيدة الحداثية للنخبة المتراجعة، على أسس تتماشى مع مناخ الحقبة التى نعيش، وتتفق فى الوقت نفسه مع افتقار السلطة الراهنة إلى أى مشروع اجتماعى حقيقى، باستثناء ردها على ما تسميه "حركة الردة" أو العودة إلى الوراء. أى باختصار مقاومة ومواجهة تيارات نقض الدولة ورفضها. وهى التيارات التى تتخذ اليوم من الإسلام مصدراً لعقيدتها السياسية، ولكنها يمكن أن تعتمد فى حقب أخرى على مصادر ومرجعيات مختلفة(١٣) .

إن إصلاح العمل بهذا المصطلح، وجعله من جديد مفهوماً إجرائياً علمياً، وليس محوراً لتحديد عقيدة سياسية وشعاراً فى الحرب العقائدية والسياسية، الراهنة فى المجتمعات العربية، يقتضى إذن توضيح المضمون العلمى لهذا المفهوم من جهة،

وإبراز الفائدة الفعلية التى يمكن أن تنجم عن استخدامه فى تحليل التحول الاجتماعى السياسى والمدنى فى المجتمعات العربية المعاصرة(١٤) .

ملاحظات لغوية

ويبقى فى النهاية أن نشير إلى بعض الملاحظات النهائية والمتنوعة التى يدور معظمها فى فلك لغوى.

أولاً: فيما يتعلق بنوع الأسلوب السائد بين معظم الفلاسفة فى هذا الكتاب، سنجده جانحًا نحو الدراما الفلسفية، نحو البحث عن السلوان فى ظل ما يتعرض له المجتمع الإنسانى من تدهور، خصوصاً فى منظومات القيم، والأخلاق عامةً.

سنجد أيضًا أن شيئًا لا يصرع هذا الأسلوب، إلا ما يطرحه الحل السياسى من ممارسة وعمل واقعى، يحاولان أن يفلتا بالإنسان من ملابسات فلسفية وعرة ودقيقة، حدَت بالبشرية أن تعرج على أساليب متنوعة، أشهرها البنيوية والتفكيكية.

حرصنا على نقل ما أورده الكاتب من فقرات استشهد بها من النصوص الأصلية البارزة، حيث رأينا أهمية نقلها ببلاغتها وتنوعها على المستويين اللغوى والجمالى فى النص الإنجليزى. لذلك، فقد أوردنا النص الإنجليزى تحت الترجمة العربية لتلك الفقرات، بحروف مائلة مميِّزة. فقد رأينا أن الإيقاع الإنجليزى- بغض النظر عن مدى بلاغة الأسلوب العربى- يكون له مذاقه الخاص أحيانًا، فى تناول القضية المطروحة، لمن يحبون مطالعة النص الإنجليزى بجمالياته المختلفة. ولم تكن عبارة "نيتشه" التى افتتحنا بها هذا التصدير، سوى تعبير عن ميلنا نحو تحبيذ درجة معينة من الاندماج مع اللغة وتنوقها فيما يخص إيقاع الأسلوب. وهو بالمناسبة من الأشياء المهمة التى يمكن أن نلاحظها واضحة بين الكتابات المختلفة التى يعكسها ما ورد فى الكتاب من لغات، وأساليب مختلفة. فكتابة "جون لوك" الإنجليزية التى نميزها بمفردات ثاقبة ومباشرة، تختلف عن كتابة "روسُّو" الفرنسية التى تغلّفها الشاعرية، وانتقاء المفردات التى تلهب المشاعر. نوعان مختلفان من الكتابة يختلفان تمامًا عن الكتابة الألمانية،

خصوصاً كما وردت هنا من خلال أعظم من كتبوا بالألمانية: هيجل وكانط وماركس ونيتشه. سنجدها عند هذا الأخير مثلاً لغة متدفقة، تتميز باختيار الرموز الحية، والكلمات المنمقة، والأشعار الرائعة التى لا تبرح ذهنك دون أن تجبرك على معاودة هذا الفيلسوف مرات ومرات. وهو فخ له مذاقه الخاص، نتمنى لو وقع فيه جميع القراء ممن لم يقابلوا نيتشه بعد. "فهو يطرح مقولاته بأشد أشكال الصيغ تطرفاً وأقواها خطاباً. وهذا ما دفع صغار المفكرين- مثلما يقول "رودولف شتاينر" الى أن يدقّوا نواقيس الخطر، معلنين على الملأ أن روحاً خطرة قد ظهرت إلى الوجود".

ولعلنا نستطيع نقل هذا الانطباع من خلال فقرة، ممثّلة لهذه الحالة، من كتاب نيتشه "نشوء الأخلاق":

"عندما اصطدمت فى الشرق، جيوش الصليبيين بالجيوش المحلية التى لا تُقهر، ويمتلك أفرادها عقولاً حرة بامتياز، ويعيشون- ولاسيما ذوو الدرجات الدنيا منهم- بكامل الطاعة والانضباط. عندئذ جاءتهم بطريقة ما إشارة حول الرموز والكلمة الخطأ. أما القيادات العليا، فاحتفظت بالسر "لا توجد حقيقة. وكل شىء مباح". ومنذ تلك اللحظة، ربحت الروح حرّيتها، وأصبحت الحقيقة خادمة العقيدة"(١٥) .

لا شك إذن فى أن الكتاب كما ذكرنا آنفاً فى حاجة إلى نوعية خاصة من القراءة، بعيداً بالطبع عن جانب "الفائدة" التى يقدمها. فهذه الفائدة واضحة لمن يريد أن يقصر هدفه على الاستعمالات العملية للكتاب، كمرجع على سبيل المثال. أما عن التذوق والجدل، فللكتاب شأن آخر مع القراء.

ونرجو أن تحظى الترجمة برضا القارئ، بما يجعل الكتابَ ملهماً له، ومادة لحفز ملكة النقد عنده لما جاء فيه من فلسفات ونظريات مختلفة، وبما يُسهِم- فى نهاية الأمر- فى إثارة مزيد من التحركات الساعية إلى تثوير المجتمع المدنى فى بلداننا العربية، والخروج به من شرنقة البداية المتعثرة.

ربيع وهبه

سبتمبر ٢٠٠٩

هوامش . ومراجع.

(١) انظر الفصل الرابع من الكتاب.

(٢) حسنين توفيق إبراهيم، محرر، بناء المجتمع المدنى: المؤشرات الكمية والكيفية، أوراق ندوة المجتمع والدولة فى الوطن العربى، ص. ٦٩٠ .

(٣) المرجع السابق، ص. ٦٩٠ .

(٤) خلدون حسن النقيب، الدولة التسلطية فى المشرق العربى المعاصر: دراسة بنائية مقارنة؛ بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١، ٣٣٦ .

(٥) السيد ياسين، سقوط الأساطير السياسية"، العدد ٢٩٥، يناير ١٩٩١، ص. ٣٧ .

(٦) حسنين توفيق إبراهيم، مرجع سابق، ص. ٦٩٢ .

(٧) تأصيلاً لهذا الرأى، انظر على أومليل: "حول أسباب العنف السياسى"، فى: أسامة الغزالى حرب، محرر، العنف والسياسة فى الوطن العربى (عمان: منتدى الفكر العربى، ١٩٨٧).

(٨) بسام الطيبى، البناء الاقتصادى الاجتماعى للديمقراطية، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص. ٧٩ .

(٩) للاستفاضة فى هذه التحفظات انظر حسين توفيق إبراهيم، مرجع سابق، ص. ٦٩٥ .

(١٠) المرجع السابق، ص. ٦٩٧ .

(١١) المرجع السابق، ص. ٦٨٠ .

(١٢) برهان غليون، بناء المجتمع المدنى: دور العوامل الداخلية والخارجية، ص. ٧٣٣

(١٣) المرجع السابق، ٧٣٤ .

(١٤) المرجع السابق، ٧٣٥ . للاستفاضة فى هذا الأمر انظر أيضاً فى المرجع نفسه "أزمة المجتمع المدنى العربى الحديث: المجتمع العالمى المفتوح والدولة المغلقة"، ص. ٧٤١ .

(١٥) رودولف شتاينر، نيتشه مكافحاً ضد عصره، ترجمة حسن صقر، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا، ١٩٩٨، ص. ٥١ .

تمهيد

بادئ ذى بدء، أرحب، فى هذه الطبعة، بشريكى فى تأليف هذا الكتاب، تيموثى ديل Timothy Dale. لم تتغير صيغة الكتاب بل بقيت كما هى، حتى بالرغم من إضافة اعتبارات جديدة لمفكرين لم يظهروا فى الطبعتين السابقتين. وقد قمنا بعمل هذا من خلال فصل جديد حول "بنديكت سبينوزا" Benedict Spinoza وأيضًا من خلال إضافات إلى فصول فريدريك نيتشه والنسويين. كذلك ضمنّا هذه الطبعة نقاشات لجوانب من عمل كل من "آلاسداير ماكنتير" Alsdair MacIntyre و"يورجن هابرماس" Jurgen Habermas. فضلاً عن ذلك فقد وسعنا نقاشاتنا للعولمة والتعددية الثقافية وأيضًا نقحنا ووسعنا الفصل التلخيصى.

وأخيرًا، تظل الطبعة الجديدة من هذا الكتاب ملتزمة، فى أول الأمر وعلى طول الخط، بمساعدة الطلاب على الانخراط فى التفكير السياسى. وفى سبيل هذا الهدف، واصلنا فى هذه الطبعة توظيف عدة استراتيجيات لتحقيق هذا الغرض.

أولاً، أننا نأمل أن يأتى تنظيم هذا الكتاب مساعداً للطلاب على التعلم والمقارنة والمقابلة بين الحجج المتنوعة والمختلفة التى تدور حول التيمة الرئيسية فى هذا الكتاب، وهى فكرة مجتمع مدنى. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، فإن معظم الكتاب الذين تم تفنيد إسهاماتهم فى هذا الصدد، لم تتم قراءتهم من وازع الاهتمام بفهم رؤاهم فحسب، بل أيضًا الاهتمام بفهم علاقتهم بفكرة المجتمع المدنى. أضف إلى ذلك، أن القسم الأخير الخاص بنقاد تفكير المجتمع المدنى، تم وضعه لمساعدة الطلاب على عقد المقارنات بين المقاربات المختلفة للمجتمع المدنى ونقد مكانته فى العالم المعاصر.

ثانيًا، أننا نأمل في تدعيم المزيد من انخراط الطلاب في التفكير السياسي بإطلاعهم، في سياق دراستهم للأفكار السياسية، على أهمية السياقات التاريخية والقضايا التي تمدهم بالخلفية الخاصة بالأفكار التي نناقشها هنا. ففهم السياق الذي يمثل الأرضية الخاصة بأفكار مفكر ما؛ إنما يساعد الطلاب على رؤية العلاقات المهمة بين القضايا الرئيسية والطريقة التي نجد فيها المفكرين محدودين في تناول هذه القضايا بحكم الظروف التي يكتبون ويفكرون في إطارها.

الاستراتيجية **الثالثة** التي استخدمناها للحث على التفكير السياسي كانت من خلال الجزئيات الخاصة بـ ""الرد والرد المضاد" **response and rejoinder** في نهاية كثير من الفصول. وهنا حاولنا وضع الوجهات التي استطاع مختلف المفكرين أن يروا بها أفكار وحجج بعضهم البعض. ومازلنا على أمل أن تكون هذه الجزئيات مشجعة للقراء، خاصة الطلاب منهم، على تخيل أنفسهم منخرطين في حوار مع مختلف المفكرين الواردين في هذا الكتاب.

أيضًا، فمن الأهداف الرئيسية الأخرى في هذا الكتاب، مناقشة فكرة المجتمع المدني الذي نرى في وجوده مسألة جوهرية لمن يسعى إلى الحرية الشخصية، في الوقت الذي يقر فيه بأهمية المشاركة المدنية. فنحن نعيش في عالم تبدو فيه الحرية تحتل أولوية تفوق المشاركة المدنية، إلا أنه من الصحيح أيضًا أنه بدون شعور قوي بالمشاركة المدنية، لا يمكننا الحفاظ على البيئة التي تحمي وتزيد من الحرية. وقد واصلنا، كما في الطبعة السابقة، توسيع معالجة المجتمع المدني بإضافات للفصول الختامية التي تختبر كثيراً من المسائل المثيرة للجدل والتي تعد محورية الآن في الأدبيات الهائلة حول المجتمع المدني، وأيضًا في النقاشات العامة المستمرة حول المجتمع المدني.

الهدف الأخير هو تفسير أعمال أهم الكتاب في حقل النظرية السياسية. صحيح أن كتاباً مرجعيًا كهذا لا يمكن أن يلعب دور البديل عن المصادر الأساسية، لكنه قد يساعد، كمرجع جيد، على فهم وتقدير أهمية هذه المصادر الرئيسية.

ومازلنا نأمل أن يكون هذا الكتاب مفيداً بحق لمن يريدون تشجيع القراء، والطلاب بخاصة، على قراءة تلك الأعمال الخالدة فى الفلسفة السياسية. ومن ثم فعند عملى فى هذا الكتاب آليت على نفسى دوماً أن أُفصِّل الأفكار الرئيسية الواردة فى النصوص الأساسية التى من الوارد أن يقررها القائمون على تدريس النظرية السياسية على طلابهم.

أما عن سُبُل الاستفادة من الكتاب، فهى عديدة باعتماد ذلك على القصد من تناوله أو قراءته. فإذا ركزنا على الحقل الأكاديمى والمشتغلين به، فنحن نروم فيه ممن يريدون مد طلابهم بخلفية تساعدهم على فهم الكثير من الأفكار الواردة فى تاريخ التفكير السياسى أن يشرعوا فى قراءة الكتاب بشكل تسلسلى بدءاً من الفصل الأول عن المجتمع المدنى، ثم الانتقال لمناقشة مختلف المفكرين الواردين فى الأجزاء التالية. إن قراءة الكتاب على هذا المنوال تتيح للطلاب مناقشة كتّاب متنوعين لا فى ضوء سياقاتهم التاريخية فحسب، بل أيضاً فى ضوء ما يتعلق بالفكرة الرئيسية هنا، وهذا سوف يتيح لهم بدوره مقارنة ومقابلة المقاربات المختلفة بعضها بالبعض فيما يتعلق بفكرة المجتمع المدنى.

ومع ذلك، فإن المحاضرين أو المعلمين ليسوا مضطرين إلى الالتزام بفكرة المجتمع المدنى إذا كانوا يفضلون ذلك. فهناك أفكار أخرى يمكنهم الانطلاق منها لمقارنة رؤى سياسية مختلفة موجودة فى التفكير السياسى. وفى هذا الصدد يعد الكتاب مفيداً لمن يريدون طرح مجموعة من الموضوعات/ التيمات **themes** المتكاملة والبديلة. ولإعطاء قائمة جزئية من هذه التيمات التى يمكن استخدامها، نشير إلى ما يلى: طبيعة مجتمع عادل أو صالح، مكانة الحقوق فى المجتمع، دور وأهمية التفكير العام والتشاور، خاصية الفضيلة المدنية كما وردت فى رؤى التفكير السياسى المختلفة، الدلالة السياسية لبعض الأفكار مثل التسامح والاحترام المتبادل، دور وبنية الدولة، أسس الحكم الدستورى وطريقة صياغة مفهوم السلطة الشرعية، الأوجه المختلفة للديمقراطية، والعلاقة بين الرؤى ما قبل الحديثة والحديثة وما بعد الحداثة فيما يتعلق بطبيعة المجتمع والسياسة.

وأخيراً أود التعبير عن امتناني للعاملين في "لونجمان" **Longman**، خاصة "إريك ستانو" **Eric Stano**، على ما وفره لنا من فرصة إعداد طبعة ثالثة من هذا الكتاب.

كما أود مرة أخرى أن أشكر زوجتي "كارين" التي قدمت لي بشتى السبل أمثلة، أفضل من أي شخص عرفته، حول الفضائل الأساسية لمجتمع مدني.

المقدمة

١ . التفكير السياسى والنظرية السياسية

ينشغل الناس بالتفكير السياسى عند سعيهم إلى تحديد أى الأفكار السياسية أكثر وعداً، وأى الحلول السياسية أفضل استجابة من غيرها لتحديات بعينها، وأية أنظمة سياسية تكون الأفضل فى تلبية حاجاتهم. والتحدى فى هذا الكتاب يتمثل فى جعل الناس يألفون طبيعة التفكير السياسى، على أمل أن يكون هذا مشجعاً للقراء على الانخراط بأنفسهم فى هذا النشاط. ولأننا سنناقش فى هذا الكتاب نظريات سياسية مختلفة، فمن الأفضل، قبل أن نمضى فى هذا، أن نتوقف برهة لنتحدث قليلاً عن ماهية النظرية السياسية وكيف ينبغى لنا أن نفهم التفكير السياسى فى علاقته بها.

وسوف نستخدم هنا كلاً من مصطلحى النظرية السياسية والفلسفة السياسية بالتبادل(١) . فالنظرية السياسية تنشأ كاستجابة لأسئلة مستمرة عبر الزمن، تستوقف انتباه المُنظِّر السياسى. تُرى ماذا تكون بعض تلك الأسئلة التى تدور فى خلدنا؟ لقد سأل "أفلاطون" Plato، على سبيل المثال: إلى أى حد يمكن أن تتحقق العدالة، بإسهاماتها المهمة فى الحياة البشرية، فى مواجهة مجتمع يتعامل مع فكرة العدالة بروح الشك؟ كذلك أراد "هوبز" Hobbes أن يعرف ما الذى يجعل المجتمع يتورط فى الحرب، وتساءل أيضاً كيف (أو حتى ما إذا كان ممكنًا) التغلب على احتمال وقوع الحرب، وتحقيق السلام والحرية؟ فى حين سأل "رولز" Rawls كيف نبنى مجتمعاً يمكن للأفراد فيه أن يحترموا الحقوق الأساسية لبعضهم البعض، بالرغم من وجود وجهات نظر أخلاقية متعارضة ولكل منها معقوليتها؟

والمنظّرون السياسيون معنيون بكثير من الأسئلة الأخرى أيضاً، ونحن هنا ندرج بعضاً منها فحسب. بعضهم مثلاً يسعى إلى إظهار طبيعة الصالح العام ونوع السياسة التى يمكن أن تكون الأقرب اليه. فى حين يناقش آخرون تعريف المجال العام ويميزون وظائفه عن المجال الخاص، فيما نجد آخرين يرغبون فى معرفة ما يشكل التزاماتنا وواجباتنا كمواطنين، وكيف تتميز الالتزامات والواجبات عن الحقوق. وطوال عملية التفكير السياسى يوجد اهتمام بدور كل من العائلة والديانة والهياكل المتنوعة للحكومة، فى تأمين ما يشار إليه عموماً بـ"حكم القانون"

فضلاً عن ذلك، فقد تعاملنا مع نقاشات كثيرة لأنماط مختلفة من أنظمة الحكم، من بينها بالطبع طبيعة الديمقراطية، وكيف أنها تتميز عن الأنماط الأخرى من الأشكال السياسية. وأخيراً، وكما سترد المناقشة لاحقاً، هناك من يشدد على مسألة المحافظة على المجتمع المدنى فى مواجهة الظروف التى تهدد وجوده.

ولتناول أسئلة من هذا النوع، يقوم المنظّرون السياسيون ببناء سيناريوهات تهدف إلى إبراز العوائق الرئيسية التى يجب مواجهتها فى سبيلهم إلى بلوغ الأهداف التى يسعون إليها. فعلى سبيل المثال إذا كنا نرغب فى خلق عالم يحصل فيه كل شخص على الحقوق نفسها، يجب أن نسأل أولاً ما العقبات التى تقف فى سبيل تحقيق ذلك؟ ثم يجب أن نسأل ما الطريقة الأفضل لإزالة هذه العقبات، بحيث يمكن لمذهب الحقوق المتساوية أن يصبح جزءاً محورياً فى المجتمع؟

ونحن فى سعينا نحو هذا المشروع نشكل صورة للعالم تفسر سبب عرقلة هذا المجتمع لتلك الحقوق، بل وإضافة إلى ذلك، ينبغى لهذه الصورة أن توضح العوامل التى يمكن أن تساعد المجتمع فى الترويج لتلك الحقوق وتعزيزها.

ومن منطلق هذا المشروع، يمكن لمنظّر سياسى أن يضع نظرية متكاملة الجوانب تفسر العلاقات وسط الأبعاد الدالة لمسألة ما. وإذا عدنا لمثال الحقوق، فإن النظرية من شأنها هنا أن تفسر ما الحقوق، وكيفية إرسائها وتطورها فى المجتمع، وما العقبات

الرئيسية التى يجب التغلب عليها من أجل تحقيق الحصول الكامل على الحقوق. وبانخراط المنظّر/ة فى هذا النشاط، نراها تناقش كثيراً من العوامل وعلاقتها بعضها ببعض، بما فى ذلك دور الحكومة، ومكانة التعليم، وطبيعة الواقع الاجتماعى والثقافى الذى يجب أن يكون موجوداً، وما إلى غير ذلك.

بيد أن المنظّرين السياسيين لا يمكنهم أبدًا استيعاب جميع العوامل التى يجب أخذها فى الاعتبار عند معالجة السؤال المطروح. والسبب فى هذا أن المنظّرين السياسيين يرون العالم من وجهة نظر محدودة وجزئية. وأيًا كان الأمر، فإن لدى المنظّرين السياسيين انحيازاتهم ونزعاتهم لتفضيل وجهة نظر عن الأخرى. والحقيقة أن هذا هو ما يمنعهم من رؤية كل ما تجب معرفته حول المسألة المطروحة. والنتيجة أن كل ما يستطيع المنظّر عمله هو تقديم "رؤية"– باستخدام مصطلح شيلدون فولن- Sheldon Wolin تصف العلاقات الممكنة بين العناصر الرئيسية للمجتمع، بما فيها البشر والمؤسسات؛ بهدف معالجة السؤال المطروح.(٢) ولكن أنواع الفهم الممكنة لا تكون بنفس المعرفة التامة بالأحداث الاجتماعية والسياسية. وبالتالى، ففى تطوير رؤية تفسر العقبات التى تجب مواجهتها، من أجل تحقيق أهداف رئيسية أو الإجابة على سؤال من الأسئلة الممتدة عبر الزمن، لا مناص من أن ينطلق المنظّرون السياسيون من فهم غير مكتمل.

وإذا افترضنا أن المنظّرين السياسيين يطورون نظرياتهم من خلال خبراتهم الخاصة ووجهات نظرهم، فمن الوارد أن يطوروا نظريات متعارضة فيما يخص نفس السؤال أو المسألة المطروحة نفسها. حيث قد يقدم أحدهم نظرية تؤكد على مفاهيم معينة للدولة يرفضها أو يدحضها منظّر آخر، كما أن منظّرًا ثالثًا قد يحدد ظروفاً ثقافية معينة يمكن لمنظر رابع أن يعتبرها غير ذات صلة بالأمر، وهكذا دواليك(٣) .

على أية حال، تبقى المسألة الواضحة هنا أن أية نظرية عندما تُرى من زاويةٍ نظريةٍ أخرى يمكن القول، بمعنى من المعانى، إنها تفتقر إلى الكمال والشمولية فيما يخص السؤال المطروح. ونتيجة لذلك، لابد لنشاط الفلسفة السياسية أن يتضمن

منظّرين سياسيين يخالفون بعضهم البعض حول أى النظريات أفضل فى تفسير العالم، وأيها أفضل فى المساعدة على حل سؤال أو مسألة بعينها.

٢ . الصلة بين النظرية السياسية والتفكير السياسي

ما العلاقة بين التفكير السياسى والنظرية السياسية؟ كلاهما يتصلان بحاجة مشتركة إلى تناول مسائل سياسية واجتماعية مهمة وممتدة عبر الزمن. وفى مجرى تناول هذه الأسئلة، دائمًا ما يرجع التفكير السياسى إلى النظرية السياسية. ذلك أنه فى الإجابة على أسئلة رئيسية غالبًا ما يستفيد المنشغل بالتفكير السياسى من الرؤى المختلفة للحياة السياسية المطروحة من قبل مختلف المنظّرين السياسيين. وفى هذا، فإن التفكير السياسى يلقى بتحديات أمام من يتبنى هذه الرؤى، بغرض تقديم إجابات مجدية على الأسئلة المطروحة.

إن التفكير السياسى دائمًا ما يمثل أرضًا خصبة يمكن من خلالها طرح تحدٍّ ما لرؤية معينة واردة فى إحدى النظريات السياسية. ذلك لأنه، وكما أشرنا توًا، لا توجد على الإطلاق رؤية كاملة، وأن كل الرؤى تتضمن بالضرورة بعض العناصر المهمة من الواقع، وتقلل فى الوقت ذاته من أهمية عناصر أخرى. والشخص المنخرط فى التفكير السياسى غالبًا ما يؤكد على هذا العيب ببرهنته على أن هذه الرؤية السياسية، أو تلك، تفتقد إلى الكمال الكافى بما يساعد على فهم واقع سياسى أو اجتماعى معين فهمًا كاملاً.

وعندما يتبين أن رؤية سياسية معينة لا تقدم أساسًا جيدًا لمعالجة سؤال بعينه، ينتقل المنشغل بالتفكير السياسى إلى نظرية أخرى لمعرفة ما إذا كانت تقدم منهجًا أفضل فى تناول السؤال محل البحث. وفى مجرى التمعن فى الأسئلة المؤرقة، قد يستكشف المرء بل ويقارن بين كثير من النظريات السياسية المختلفة.
على سبيل المثال، عند تناول السؤال الخاص بالعدالة قد نبدأ بأفلاطون ثم ننتقل إلى أرسطو وننتهى بهيجل. وفى كل حالة نقارن بين تفسيرات مختلفة مدافعين عن تفسير

ضد آخر. ونحن فى ذلك قد نظاهر رؤية ما ونظهر عوار رؤية أخرى. ونظل هكذا على أمل الوصول إلى مفهوم للعدالة يمكن الدفاع عنه ضد ناقدينا. وأثناء هذه العملية، قد نرفض جميع الرؤى المعروفة للفلسفة السياسية عن الموضوع قيد التناول، ونخلق فى المقابل رؤية جديدة. وفى هذا الإطار، قد نصل إلى نظرية سياسية جديدة تماماً لتناول مشكلة مهمة طرحها التفكير السياسى.

إن التفكير السياسى يقوم على النظرية السياسية، فبدون الأخيرة لا يمكن للأول أن تقوم له قائمة. فما إن تبدأ عملية التفكير السياسى، يصبح المنشغل بهذا النشاط ملتزماً بأن يختبر عديداً من الرؤى الموضَّحة فى نظريات سياسية مختلفة. وهو فى ذلك، يبحث عن رؤية شاملة للحياة السياسية لا يمكن لها أن تظهر بأية حال قبل أن تكون هناك إجابة محددة قد تم تحقيقها بصدد سؤال مطروح. وبالطبع قد لا يمكننا الوصول إلى هذه النقطة، ومن هنا نجد أن المنخرطين فى التفكير السياسى غالباً ما يتعين عليهم البحث فى فائدة نظريات سياسية مختلفة.

٣ . سقراط فى محاورات "الدفاع" "وأقريطون"(٤)

نظراً لوجود الدفاع الكلاسيكى عن التفكير السياسى فى تفسير أفلاطون لسقراط فى محاورات "الدفاع" Apology و"أقريطون" Crito، فحرى بنا أن نناقش الموضوعات الرئيسية لهذه المحاورات. وهو نوع من التدريب من شأنه إعداد القارئ لما سيرد فى الفصل الثانى من معالجة لجمهورية أفلاطون.

وقبل مناقشة هذه المحاورات، من الأهمية أن نقدم خلفية بسيطة حول سقراط Socrates (470-399 ق.م) الشخص الذى كان مثار إعجاب أفلاطون، وجعله، كما سنرى فى الفصل الثانى، المتحدث الرسمى باسمه فى الجمهورية. لقد عاش سقراط فى أثينا أثناء فترة حلَّ فيها حكم أوليغاركى oligarchic مستبد محل ما كان قائماً من جهود تسعى إلى الحفاظ على الديمقراطية. فبعد هزيمة الأثينيين عام ٤٠٤ ق.م فى

الحرب البيلوبونية Pelopennesian War مع إسبرطة، احتلت القوات الإسبراطية المدينة. وفى ذاك الوقت انتهز حزب أوليغاركى فى أثينا، وبمساعدة الإسبرطيين، الفرصة لتقويض الديمقراطية الأثينية، وتأسيس الحكم الذى عُرف فى التاريخ باسم قبضة "الطغاة الثلاثون" .Thirty Tyrants والمفترض أن هؤلاء كانوا فى سبيلهم إلى وضع دستور ديمقراطى جديد، لكنهم فى الحقيقة أبوا أن يفعلوا ذلك، وقاموا فى المقابل بتنفيذ الإعدام، لا فى الديمقراطيين المعروفين فحسب، بل أيضًا فى الأوليغاركيين الذين أيدوا حكم القانون.(٥) وفى النهاية تم عزل الأوليغاركية على يد ثلاثة آلاف مواطن، وفى فترة لا تزيد عن سبعة شهور عادت الديمقراطية(*) مرة أخرى فى عام ٤٠٣ ق.م(٦) .

لم يكن سقراط على وفاق مع النظام الديمقراطى الجديد، فقد قدم تعاليم تقول إن السياسة تتطلب نوعًا خاصًا من الخبرة التى لا يمتلكها بالضرورة الناس العاديون ممن لديهم مهارات فى مهن أخرى. وقد بدت رؤى سقراط بالنسبة لعامة الأثينيين ذات تجانس عالٍ مع المواقف التى تبناها الأوليغاركيون. فالأثينيون الذين مازالوا، فى ذاك الوقت، يضمرون من ذكريات الإرهاب الأوليغاركى ما يكفى لجعلهم غير راغبين فى أى شىء يمت بصلة إليهم، رفضوا سقراط بصفته مهددًا للديمقراطية، وقدموه إلى المحاكمة وحكموا عليه بالإعدام(٧) . وفى محاورات "أقريطون" و"الدفاع" وأيضًا فى الجمهورية يسجل أفلاطون التزام سقراط بكل من البحث عن الحقيقة، وبرؤيته القائلة

(*) لم تكن الديمقراطية هى النظام المرغوب فى أثينا بصفته النظام الأفضل كما قد يكون حادثًا بيننا الآن. وسنرى فى الفصل الثانى كيف صنف أفلاطون أنظمة الحكم المختلفة ومنها الديمقراطية التى لم تكن تعنى حين ذاك سوى نظام يتسم بالفوضى وعدم الكفاءة. وهذا ما كان سائدًا فى الفترة ما بعد انقشاع الحكم الأوليغاركى مثلما يشير الكاتب. وها هو زينفون المزعوم Pseudo- Xenophon أحد تلاميذ سقراط ينتقد الديمقراطية الأثينية بشدة لأنها تتميز حسب رأيه بالانقسام، والفوضى، طارحًا فى المقابل نماذج من الخارج متمثلة فى جمهورية اللاسدمونيين La Republique des Lacedemoniens التى تمجد البساطة وحسن سير المؤسسات الإسبرطية. انظر: "جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسى، ترجمة د. على مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٣ . (المترجم).

بأن الخبراء الذين على دراية بكيفية استخدام السلطة من أجل أغراض أخلاقية هم من يجب أن يديروا النظم السياسية.

وفيما يلى نقدم تفسيراً لمحاورتى "الدفاع" و"أقريطون" اللتين تُظهران أهمية التفكير السياسى. ففى محاورة "الدفاع" كان سقراط متهماً بأنه لا يؤمن بآلهة أثينا، وبأنه "جعل الحجة الأضعف تبدو هى الأقوى" وبأنه يفسد الشباب. وقد ظن سقراط نفسه بريئاً، وبالرغم من الدفاعات الطويلة والمقنعة عن سلوكه، فقد تم تجريمه وحُكمَ عليه بالإعدام من قبَل محكمة أثينية شرعية. وقد أتاح لنا سقراط نحن القراء، وبأبسط الحجج أن نخلُص إلى أن تهمته كانت ببساطة هى "انخراطه فى التفكير السياسى".

لماذا وجد الأثينيون استخدام سقراط للتفكير السياسى أمراً مستنكراً إلى هذا الحد؟ للإجابة على هذا السؤال يجب أن نوضح ما كان سقراط يأمل فى إنجازه من خلال التفكير السياسى. لقد بحث فى استخدام التفكير السياسى لتناول أسئلة رئيسية تتعلق بأفضل أشكال الحياة الأخلاقية والسياسية. إذ طرح على سبيل المثال، أسئلة من قبيل ما العدالة؟ ما التقوى؟ ما طبيعة القانون؟ ما الخير العام؟ وللإجابة على أسئلة كهذه انخرط سقراط فى العملية التى أُطلق عليها الحجة الجدلية **dialectical argument**.

تتمثل طبيعة هذه العملية فى طرح سؤال، مثل ما العدالة؟ ثم تطرح تصورات مختلفة عن العدالة. والهدف من طرح هذه التصورات هو العثور بينها على المفهوم الصحيح. وللوصول إلى هذا الهدف يُطلب من الناس طرح رؤاهم الخاصة حول كل تصور من هذه التصورات على أن يتضمن ذلك أسبابهم الشارحة لعدم قبولهم تفسيرات بعينها. ثم يتم بعد ذلك اختبار هذه الأسباب بعناية. وبمجرد تقديم أسباب تدحض صحة تصورات معينة، يتم إسقاط هذه التصورات من الاعتبار. ومن ثم يمكن حصر قائمة التصورات الممكنة عن العدالة. ثم تُعاد الكرة مرة أخرى حيث ينطلق الفرد من خلال هذه القائمة المحدودة على أمل أن يجد مفهوماً للعدالة يتميز بالشمولية التى تصمد أمام أى تحدٍ آخر. ويصبح المفهوم المتبقى أساساً للإجابة على السؤال

الأساسى، ما العدالة؟ والواقع أن جمهورية أفلاطون؛ كما سنرى فى الفصل الثانى؛ ستحذو فيما بعد حذو هذا النموذج.

إذن، فالانخراط فى التفكير السياسى يتطلب خطابًا يشترك فيه آخرون ممن لديهم الاستعداد لاختبار رؤاهم على الملأ. وهذه هى مقاربة التفكير السياسى التى انتهجها سقراط طوال حياته. يقول سقراط فى محاورات " الدفاع": "ما زلت ماضيًا فى اختبار وامتحان كل فرد أعتقد أنه حكيم، سواء كان مواطنًا أم أجنبيًا"(٨) . إلا أن هذا العمل الذى آمن به سقراط كان هو بالضبط الذى أوقع به فى مشكلات عديدة. فهو يخبرنا "أن الأشخاص المستجوَبين/ المختبَرين بدلاً من أن يغضبوا من أنفسهم يغضبون منى، ويقولون إن سقراط شُنْعَة، ويفسد الشباب"(٩) an abomination and corrupts the youth.

ولكن لماذا غضب الأثينيون من سقراط؟ هل لأنهم ربطوا بينه وبين الأوليغاركية، أم هناك أسباب أخرى؟ لا يمكننا هنا، وبطبيعة الحال، إلا أن نُعمل حدسنا لمعرفة الأسباب التى جعلتهم يغضبون. وهذا الحدس يعد فى حد ذاته مفيداً لأنه سيبين لنا مشكلة عامة تطرحها عملية التفكير السياسى على كثيرين حتى يومنا هذا.

قد يكون أحد أسباب شك الأثينيين فى جهود سقراط أنه بانخراطهم فى التفكير السياسى، كان عليهم التسليم بأن الرؤى والآراء الموجودة قد تكون خاطئة، وبالتالى تكون عرضة للمراجعة أو الاستبعاد. وهى محصلة كانت لها عواقب عكسية تمامًا لدى الناس. فأحيانًا ما تكون المحافظة على الوضع القائم status quo بصدد أفكار جوهرية مثل العدالة والتقوى شيئًا مهمًا فى حماية ما يشكل طريقة المرء فى الحياة.

وقد يكون السبب الآخر للشك فى محاولات سقراط مرتبطًا بكون منهجه يتطلب من الناس التعامل مع رؤاهم الخاصة فى سياق من الآراء المتنافسة. فى هذه الحالة يوحى التفكير السياسى لمن هم ملتزمون بإيجاد تعريفات عامة لمفاهيم رئيسية بمخاطرة، مختلفة تمامًا عن تلك المخاطر التى يراها أولئك الذين يخشون من أن

يتسبب التفكير السياسى فى تصدع استقرار الأوضاع القائمة. فبالنظر إلى رؤى متنوعة وقبول ما تطرحه من تحدٍ أمام آراء الفرد الخاصة، يواجه المرء احتمال عدم الوصول مطلقًا إلى فهم مشترك مع الآخرين. ومن ثم سيكون البحث عن إجابة لأسئلة سياسية مهمة مستمراً وأبديًا، ما دام قد أصبح من الواضح وجود حجج قوية تستمر فى الظهور لتحدى رؤى معقولة. والمشكلة هنا تتمثل فى الاعتراف بأن الواقع الاجتماعى ليس بالضرورة وضعًا جامداً قائمًا على حقيقة معترف بها، بل هو شرط يتطلب قبولاً مستمراً لوجهات نظر وآراء متنوعة، لا يمكن التوفيق أو الجمع بين كثير منها بسهولة.

وقد كان سقراط يأمل فى تجنب هذه المحصلة المحتملة للتفكير السياسى، ويأمل أيضًا فى إيجاد التعريفات الشاملة لمفاهيم رئيسية، من شأنها أن تقيم واقعًا اجتماعيًا على أساس الحقيقة. وقد بدا سقراط دائمًا واثقًا من أنه يستطيع أن يفعل ذلك. ولكنه فى ظل انتهاجه البحث عن الحقيقة من خلال عملية الحجة الجدلية، جازف بسقوطه فى عدد لا يحصى من المشكلات غير القابلة للحل، وعالم من الحيرة والتردد.

كان سقراط على استعداد للاضطلاع بهذه المخاطر. ولكن يبدو أن الأثينيين لم يكونوا كذلك. وفى نهاية الأمر انتهى الحال بالحكم على سقراط بالموت. وهو الحكم الذى يرمز إلى رفض الأثينيين الانشغال بالتفكير السياسى واحتمال تبعاته. ولأن سقراط كان ملتزمًا بهذا المشروع التزامًا شديداً، فإنه وكما جاء فى محاورة "أقريطون"، عندما دخل عليه أقريطون السجن ليقنعه بفكرة الهرب، رد عليه بأنه لن يغادر دون أن يكون مقتنعًا بأن هذا هو الشىء الوحيد الذى يستطيع أن يقوم به. وقال: "إذا كان يحسن بنا ألا نتصرف مطلقاً بشكل غير عادل، فهل يجب أن نرد الظلم بالظلم، كما يعتقد العامة أننا فاعلون؟"(١٠) .

بطرحه هذا السؤال، استغرق سقراط اللحظة مع أقريطون؛ ليؤكد وبطريقة تراجيدية على أهمية التفكير السياسى. فجميع القضايا الرئيسية يجب أن تتعرض

للتحليل المتبع فى الشكل الجدلى من الحوار، الذى يرسى دعائم التفكير السياسى. ونجد هذا الهدف متحققًا فى محاورة "أقريطون" أثناء المناقشة المشهورة المتخيلة مع قوانين المجتمع. والجدال الرئيسى المتضمن فى الدفع المقدم بواسطة القوانين هو أن سقراط بهربه كان سينتهك قوانين أثينا. لماذا تتلخص القضية فى هذا؟ لأن اتهامه كان بواسطة محكمة شرعية، والقوانين تقضى بأن يذعن المتهمون لما يقع عليهم من أحكام.

ولكن لماذا، كما يبدو سقراط سائلاً، يكون من الخطأ انتهاك القوانين، وأن يقوم فى حالتنا هذه بالفرار بعد الحكم عليه عن طريق محاكمة شرعية؟ تجيب القوانين أنه من الخطأ انتهاك قوانين عادلة، والحقيقة أن قوانين أثينا عادلة كل العدل. ولماذا القوانين عادلة؟ كما كان لسقراط أن يسأل. فى عموم الأمر، تعد القوانين عادلة لأنها وفرت فوائد الأهمية الحرجة للنضج الأخلاقى والتطور الفكرى للأفراد فى المجتمع. وفى صياغة قضيتهم مع سقراط، تشير القوانين إلى أنها قد أمدت سقراط بثقافة أعدته للحياة، بما فيها حياة التفكير السياسى. والحقيقة أنها لم تمنعه من الانشغال بالتفكير السياسى، حيث سمحت له بمجادلة سياسات الدولة. وعندما كان لا يتفق معها سمحت له أيضاً بمحاولة إقناع الدولة بتغيير مواقفها. فالقوانين تتيح له مغادرة البلاد بدون عقوبة، إذا كانت السياسات التى تتبناها الدولة ليست هى السياسات التى يتفق معها فى *الرأى*[١١] .

هكذا صار المغزى من المجادلات التى قدمتها القوانين واضحًا الآن. فشكوى سقراط ما كان لها أن تكون ضد القوانين؛ لأن القوانين عادلة. وكان يجب أن تنطلق شكواه ضد شعب أثينا الذى تصرف تجاهه بشكل غير عادل. ولأن القوانين عادلة، فإن سقراط مدين لها بإخلاصه الدائم، وعليه ألا يرتكب ما يضر بها. وإذا كان له ألا يطيع قوانين عادلة، فإنه فى الحقيقة كان سيتصرف بطرق ضارة بالقوانين، وهو بارتكابه هذا الضرر إنما يتواطأ مع الظلم الذى كان قد ارتكب بالفعل ضده. ومع هذه المعطيات، فإن سقراط يقرر أن الشىء العادل الذى يمكنه عمله هو الإذعان لحكم الإعدام.

فضلاً عن ذلك، فإن سقراط بدعمه لقوانين عادلة إنما يكرس واحداً من أهدافها الرئيسية المتمثل؛ كما رأينا؛ فى حماية التفكير السياسى. والبحث عن الحقيقة لا يتطلب أقل من ذلك. فإذا كان سقراط يعيش بيننا اليوم لكان بلا شك سيدعم هذه النقطة على أنها أكثر أهمية من أى وقت مضى. فمديرو الحملات وخبراء الإعلام ممن لا يعنيهم التفكير السياسى إلا بدرجة ضئيلة، هم اليوم من يديرون السياسات المعاصرة.

وهؤلاء ليس هدفهم تشجيع المقاربة الجدلية لاختبار الأفكار التى يتطلبها التفكير السياسى، بل هدفهم هو استخراج الاستجابة المرغوبة من الجماهير (وفقا لتعريف مديرى الحملات) تجاه عدد متنوع من الشعارات؛ لاستخدامها فى تحقيق حشد جماهيرى مؤيد لمرشحين أو لقضايا بعينها. فراسمو استراتيجيات الحملات الانتخابية يرون التفكير السياسى تهديداً لأمثالهم ممن يأملون فى تحويل المجتمع إلى مجرد حشود ضخمة، حيث تصبغ العقلية الجمعية آراء المواطنين. ونتيجة لذلك، لا يعود الأفراد قادرين على صياغة أحكامهم من خلال عملية المقارنة والمقابلة بين الأفكار، تلك العملية المكملة للنموذج الجدلى فى الفكر. وكثيرون الآن على وعى بأن هذا الوضع مستمر، وكثيرون أيضًا يسوءهم ذلك. إلا أن مجرد الإشارة إلى المشكلة ليس كافيًا. حيث تعد عودة الدراية بفن التفكير السياسى إلى الثقافة هى مسألة غاية فى الأهمية بالنسبة للمحافظة على الثقافة. وإنى لآمل أن يساهم الكتاب فى هذا الجهد.

٤ . حول بقية الكتاب.

تتمثل مقاربتنا ضمن هذا الكتاب فى تقديم نماذج من التفكير السياسى آمل أن تكون مشجعة للقارئ/ القارئة على الانخراط فى التفكير السياسى بنفسه أو بنفسها. وهذا يعنى أن تكون الكتابة بروح المقاربة الديالكتيكية لسقراط، بحيث يصبح القراء متمرسين فى مقارنة ومقابلة الرؤى والحجج السياسية. وفى سبيل ذلك فإننى أخطط

لمناقشة الطريقة التى كان للمفكر/ المفكرة أن يدافع، أو تدافع بها، عن رؤيتها للمجتمع ضد مفكرين أو مفكرات أخريات. وفى مجرى هذه العملية يتمثل مقصدنا فى مطالبة القراء بالتشكيك فى تفسيرنا للحجج الواردة والمحتملة التى نرى أن المفكرين محل النقاش كانوا سيستخدمونها فى الرد على مفكرين آخرين.

وبهدف تسهيل هذه المحاولة، سنقدم إيضاحًا مفصلاً لطبيعة وأهمية المجتمع المدنى كموضوعة/ تيمة أساسية. وبمناقشتنا للرؤى المختلفة التى تنبعث من مقاربات مختلفة للتفكير السياسى والمتناولة فى هذا الكتاب، سنناقش كيفية انسحاب هذه الرؤى المختلفة على هذه الموضوعة الرئيسية. على سبيل المثال، سيكون النسيج الضام لجميع المناقشات متمثلاً فى أسئلة من قبيل: هل كان لأفلاطون أن يؤيد المجتمع المدنى؟ كيف كان لأرسطو أن يستجيب لمسألة المجتمع المدنى؟ لماذا تبدو نظرية لوك مؤيدة للمجتمع المدنى؟ فى حين لا تبدو رؤية روسُّو كذلك؟

وقد ترجمنا مسعانا لتشجيع التفكير السياسى بهذه الكيفية- مثلما ذكرنا فى التمهيد- من خلال إضافة هامش التخيل الذى أطلقنا عليه "الرد والرد المضاد" فى نهاية كل فصل من فصول الكتاب. فنحن من خلال هذه الجزئيات إنما نتخيل كيف كان لمختلف المفكرين أن يردوا على بعضهم البعض. وعلى نحوٍ خاص، نتساءل كيف كان للمفكرين الذين سبقوا مفكرين آخرين أن يردوا على من جاءوا بعدهم، فضلاً عن محاولتنا إظهار الكيفية التى كان لهؤلاء اللاحقين أن يردوا بها على انتقادات سابقيهم.

وفى كل الحالات، يكون اهتمامنا بالوقوف على الكيفية التى كان لمفكرين بأعينهم أن يردوا بها على بعضهم البعض حول القضايا المتنوعة المطروحة فى كل فصل. وحيث إن مسألة المجتمع المدنى هى الموضوعة الرئيسية، فإن "الرد والرد المضاد" قد صُمِّمَ لخلق الربط بين عدد متنوع من الأسئلة التى وجدت فى رؤى مختلفة وردت ضمن هذا الكتاب.

وفيما يلى مما تبقى من هذه الجزئية، سنقدم نظرة عامة مختصرة حول المفكرين الواردين فى تغطيتنا. فالفصل الأول عبارة عن مناقشة للمجتمع المدنى، حيث سنقوم

بوضع المفهوم الرئيسى للمجتمع المدنى الذى سيتم الرجوع إليه على مستوى الكتاب، فى مناقشتى للرؤى المختلفة الموجودة فى النظريات السياسية التى نتناولها.

فى الجزء الأول، نُجرى مناقشة للرؤى الإغريقية الكلاسيكية، والمسيحية، ولبعض الرؤى غير المسيحية للفلسفة السياسية. وفيما يتعلق بالبعد الإغريقى الكلاسيكى، فقد أفردنا فصلين لأفلاطون وأرسطو. بينما تناولنا الفكر المسيحى من خلال فصل يشمل مفكرين من العصور الوسطى وآخرين من مفكرى الإصلاح المسيحيين. كما خصصنا أيضًا ضمن هذا الجزء، فصلاً عن المفكرين غير المسيحيين فى العصور الوسطى، مثل موسى بن ميمون، ومفكرين إسلاميين مهمين مثل ابن رشد، والفارابى، وابن سينا. وهذه الفصول مُصممَة للوقوف على كيفية اختلاف الفضيلة المدنية فى العالم الإغريقى الكلاسيكى والمسيحى، وغير المسيحى، عن تلك الموجودة فى المفاهيم الحديثة للمجتمع المدنى.

ولقد وضعنا هذه الفصول لنبين أن المفكرين الإغريق الكلاسيكيين والمسيحيين وغير المسيحيين غير مسئولين مبدئيًا عن صياغة مفهوم المجتمع المدنى، إلا أن هناك عناصر مهمة فى رؤياهم شكلت جزءًا من تفكير المجتمع المدنى.

فى الجزأين الثانى والثالث، ننتقل إلى المقاربات الخاصة بأوائل وأواخر العصر الحديث، وكذلك الرؤى المعاصرة للمجتمع المدنى. وفى هذا الإطار، نجرى نقاشًا مع كتّاب ذوى أهمية كبيرة لتاريخ النظرية السياسية. وسنجد عبر فصول هذا الجزء رؤى ليبرالية وأخرى محافظة للمجتمع المدنى. فالرؤى الليبرالية تسعى إلى تأمين أكبر قدر ممكن من الحرية الفردية عن طريق حماية الحقوق الأساسية للمواطنين. فخلافًا لما جاء فى التقاليد الإغريقية الكلاسيكية والمسيحية وغير المسيحية - التى تصور الأفراد كجزء من مجتمع يخضع للمفهوم السائد للهدف الأخلاقى العام للمجتمع، والذى يملى على الفرد طبيعة مكانته ودوره فى المجتمع- تؤكد الرؤية الليبرالية للمجتمع المدنى على أن الأفراد ينبغى أن يحددوا أهدافهم الأخلاقية الخاصة بهم، وأن التكافؤ السياسى، الذى تكفله الحقوق، يتيح لهم ذلك.

وإضافة لمن ذكرناه آنفًا، "توماس هوبز" Thomas Hobbes، و"جون لوك" John Locke، و"هيجل" G.W.F Hegel، و"جون رولز" John Rawls، هناك بعض الكتاب الآخرين ضمنّاهم فى الفئة الليبرالية، وهم سبينوزا Benedict Spinoza، و"إمانوئيل كانط" Immanuel Kant، و"جون ستيوارت مل" . John Stuart Mill

أما الفصلان اللذان عن "جان جاك روسُّو" Jean Jacques Rousseau، و"كارل ماركس" Karl Marx، فينبغى رؤيتهما كنقد معاصر للرؤى الليبرالية للمجتمع المدنى. كما يمكن التعامل مع الفصل الخاص بـ "نيقول مكيافللى" Niccolo` Machiavelli، فى بداية الجزء الثانى، على أنه تمهيد يتيح لنا الانتقال من الرؤى الكلاسيكية والدينية إلى المفاهيم الليبرالية للمجتمع المدنى والمفندة مع بعض الكتاب ممن جاءوا بعده.

أما الكتّاب المحافظون، فبالرغم من تقبلهم الأهمية الأساسية لحرية الإنسان، نراهم قلقين من أن يذهب التأكيد على الحقوق إلى أقصاه، بحيث تُهمَل المعايير والتقاليد الحافظة لحياة المجتمع، والتى تعد أيضًا ضرورية لتأمين الحرية، وأن تُنكر المكانة البارزة لأهمية توجيه الناس إلى فهم أنماط العلاقات الاجتماعية والقيم الأساسية المطلوبة لضمان حياة ثرية ومثالية.

ومن بين الكتّاب المحافظين على هذه التقاليد يأتى "إدمون بيرك" Edmund Burke، و"ألكس دى توكفيل" Alexis de Tocqueville، و"مايكل أواكشوط" Michael Oakeshott. والمحافظون هنا- دون اختلاف مع كُتَّاب التقاليد الإغريقية الكلاسيكية والمسيحية وغير المسيحية- يسعون إلى المحافظة على نظام اجتماعى متكامل تكون فيه هوية كل شخص جزءًا من سياق أكبر يتمثل فى التقاليد والطرق المشتركة فى مسلك الحياة. فبالنسبة للمحافظين، عندما ينقطع الأفراد عن هذا الارتباط، فإنهم يسلبون المصادر الحقيقية للهوية، وجوانب الخبرة التى تعطى المعنى والمغزى لحياة الفرد.

أما الجزء الرابع، فيحتوى على نقد الرؤى الحديثة للمجتمع المدنى. حيث نناقش هنا النقد النسائى وأيضاً الرؤى التى وضعها "فريدريك نيتشه" Friedrich Nietzsche

و"ميشيل فوكو" Michel Foucault. وعن السؤال لماذا اختيار هؤلاء بالذات؟ نقول إن هذا يرجع إلى أن إسهاماتهم تمثل أهمية كبيرة، لأن كلاً منهم يناقش، ومن منظور مختلف، أن المجتمع المدنى ما هو إلا مجرد قناع يخفى وراءه علاقات قمعية تحت مسمى قيم مثالية مهمة، من قبيل الحقوق والفضيلة المدنية. وقد تمت هنا مناقشة كل من طرق التفكير هذه، بما تطرحه بعد ذلك من سؤال حول ما إذا كانت فكرة المجتمع المدنى تمثل مشروعًا جديرًا بالاعتبار أم لا.

وسنجد أن الحجج النيتشوية ستجيب على هذا السؤال؛ ولأسباب مختلفة، بـ«لاء» صاخبة مدوية. فبالنسبة لنيتشه ومن سار على نهجه، فإن المجتمع المدنى يثلم المخيلة، ويدمر الطاقة الإبداعية عند الأفراد، بحيث يصبحون على المدى البعيد عاجزين عن تحقيق الحرية التى يعد بها المجتمع المدنى. ومن هذا المنطلق يعيدنا نيتشه لتصور تنظيم اجتماعى مختلف يخضع الفرد فيه لهيمنة طبقة أرستقراطية حاكمة تستطيع وضع مسار جديد وأكثر تحرراً للمجتمع.

وسيتابع "ميشيل فوكو" أيضًا التعرية النيتشوية للأبعاد القمعية للمجتمع المدنى. ولكنه سيجدد من نقده ليصبح ملائمًا للحياة التنظيمية الحديثة وتطورها، وسينادى بسياسة مدعمة لتلك التكنيكيات التى تتيح للأفراد، وهو ما يعد غريبًا على بصمته الخاصة فى حقل النظرية السياسية، أن يتغلبوا على القمع الحديث. أما كاتبات الحركة النسائية فهن يحتفظن بإيمان جوهرى بالمجتمع المدنى، وذلك بقدر ما يقدم من إصلاحات رئيسية تساعد فى خلق مجتمع مدنى لا يكون مجرد ساحة لازدهار الذكور على حساب الإناث فحسب، بل حيث يمكن للجميع أن يزدهروا فى وضع يفضى بهم معا إلى حرية إنسانية كاملة.

وفى الفصلين التاسع عشر والعشرين، نختتم الكتاب بتقديم رؤية عامة لحالة المجتمع المدنى فى عالم اليوم. حيث نناقش هنا العلاقة بين المجتمع المدنى والتعددية الثقافية والدين، وأيضًا احتمالات وجود مجتمع مدنى عالمى. كما نناقش أيضًا الأسباب الكثيرة التى تؤدى إلى انحدار المجتمع المدنى، وطريق إحيائه، وأهميته الكلية بالنسبة لديمقراطية ليبرالية.

هوامش

(١) فى اتخاذ هذا الموقف اتبع Sheldon Wollin. انظر Sheldon S. Wollin, Politics and Vision, Continuity and Innovation in Western Political thought, (Boston: Little, Brown, and Co., 1960), p.21. من أجل رؤية مختلفة، تميز النظرية السياسة عن الفلسفة السياسية، انظر Nannerl O. Keohane, "Philosophy, Theory, Ideology", Political Theory, 4:1, February, 1976, pp. 18-82.

(٢) Wollin, Politics and Vision, pp. 18-19.

(٣) المرجع السابق.، ص. ١٩ .

(٤) تعليلى هنا قائم على تفسيرى لمحاورات أفلاطون "الدفاع وأقريتون" الواردة فى Plato, Euthyphro, Apology and the Creio ترجمة: F. J. Church, (Indianapolis: Bobbs- Merril Company, 1956), pp. 21-67.

(٥) Irriving M. Zeitlin, Plato's Vision, The Classical Origins of Social and Political Thought, (Englewood Cliffs, New Jersy: Prentice Hall, 1993), pp. 47-48.

(٦) Mulford Q. Sibley, Political Ideas and Ideologies: A History of Political Thought, (New York: Harper and Row, 1970), p. 44.

(٧) Zeitlin, Plato's Vision, p. 59.

(٨) Apology,Church Edition, p. 28.

(٩) المرجع السابق.، ص. ٢٨ .

(١٠) Crito, Church edition, p. 59.

(١١) المرجع السابق ص.ص. ٦٠-٦١ .

قراءات مقترحة:

- Keohane Nannerl O. "Philosophy theory Ideology," Political Theory, 4: 1, 1976, pp. 81- 82.
- Wolin sheldon S. Politics and Vision Continuity and Inovation in Western Political Thought. Boston: Little, Brown, and co., 1960.
- Zeitin, Irving M. Plato's Vision : th classical Origins of Social and PoliticalThough. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall , 1993.

الفصل الأول

أهمية المجتمع المدني

١ . المجتمع المدنى: المشكلة المطروحة

فى هذه الجزئية، نقدم الأبعاد الأساسية للمجتمع المدنى. وللراغبين فى الاطلاع على معالجة أكثر إلمامًا وشمولاً لموضوع المجتمع المدنى يمكنهم الانتقال إلى قراءة الفصلين التاسع عشر والعشرين، حيث إن هذين الفصلين يناقشان أيضًا المهددات التى طُرحت على المجتمع المدنى فى المجتمع المعاصر، وغير ذلك من موضوعات كثيرة، مثل علاقة المجتمع المدنى بالتعددية الثقافية، وبالدين، وبالعولمة. وقد ادخرنا هذه الموضوعات للخاتمة؛ لأننا نعتقد أن أفضل تناول يكون بعد استكمال الرحلة عبر النظرية السياسية.

مصطلح المجتمع المدنى له عدة استخدامات، من بينها أنه يشير إلى نظام ملتزم بتأمين حكم القانون فى صالح الخير العام. والخير العام فى المجتمع المعاصر يشير إلى تنوع من المصطلحات الممكنة، تشمل بلا حصر، توفير الحقوق الأساسية، والسلامة العامة، والتعليم، ونظم الاتصال والطرق، والحدائق الوطنية، إلى غير ذلك. ولكن مصطلح المجتمع المدنى له استخدام ثان أيضًا، وهذا الاستخدام الثانى ستكون له المكانة السائدة فى هذا الكتاب، حيث يشير إلى مجال يوجد بين الحكومة الوطنية والفرد. وفى هذا المجال هناك تنوع من الفئات المختلفة والجمعيات كل منها مكرس للمحافظة على قيم معينة وتحقيق غايات خاصة.

وكما تقول الكاتبة المعاصرة جين بيتك إلشتاين **Jean Bethke Elshtain**، إن مجتمعًا مدنيًا يشير إلى أشكال عديدة ومختلفة من الجمعيات **associations**، غالبًا ما يطلق عليها جماعات طوعية أو مؤسسات ثانوية، مثل الأسر، والمؤسسات الدينية، والنقابات، وجماعات المساعدة الذاتية، والجمعيات الخيرية، ومؤسسات الأحياء، والنوادى والمؤسسات الخاصة، إلخ. وهذه المؤسسات التى توجد خارج الهياكل الرسمية لسلطة الدولة، تشير إلى مجال منفصل **Separate Sphere** يتوافر فيه للأفراد حرية مزاولة عدد متنوع من خبرات الحياة التى تتيحها الجمعيات المتنوعة التى يستطيع الناس الانضمام إليها[١] . وأحد الجوانب المهمة فى المجتمع المدنى أنه كمجال منفصل؛ يعمل كـ "مصدٍ" **buffer** ضد سلطة الحكومة المركزية؛ وبدوره هذا يشجع على وجود مناخ يتيح لجماعات مختلفة الاستمرار فى مساراتها الخاصة دون خوف من تدخلات الحكومة.

فضلاً عن ذلك، فإن هذه الفئات تعد أيضًا مستقلة عن الشركات الكبرى ومؤسسات الأعمال التى تعد قدرتها على الهيمنة على الأسواق وتأثيرها على الحكومات هائلة وحاسمة. فشركات كبيرة مثل ميكروسوفت **Microsoft**، أو جنرال موتورز **General Motors**، تتمتع بقوة إملاء كثير من الشروط على حياة عمالها. والمجتمع المدنى يقاوم هذه النزعة، بالعمل كمصد ضد قوة الشركات الكبرى، تمامًا مثلما يعمل كمصد ضد قوة الحكومات المركزية. وكمصد أيضًا، يتيح المجتمع المدنى للأفراد– ومن خلال ما يكونوه من جمعيات مع غيرهم من الناس– تحديد ما يسوون بوقت فراغهم، وما المعتقدات الدينية، إذا وجدت، التى يعتنقونها، ومن يختارون من أصدقاء وشركاء الحياة الممتدين على المدى البعيد، وأى أنواع الإنجازات المدنية سيتبعون، إلى غير ذلك.

غير أن المنظّرين السياسيين الأمريكان، مثلما تقول نانسى روزنبلوم **Nancy Rosen-blum**، يميلون إلى أن يكون تركيزهم أقل على المجال المنفصل كمصد ضد الحكومة المركزية، ويركزون بدرجة أكبر على التربية الأخلاقية المكتسبة فى الجماعات التى تشكل المجال المنفصل[٢] . ونحن نعتقد أن التركيز أيضًا على المجتمع المدنى كمصد ضد قوة الشركات أقل من التركيز على الحاجة إلى رؤية المجتمع المدنى كأساس لتربية

أخلاقية. وبناءً على هذه الرؤية، يدخل الناس فى هذا المجال المنفصل، ويشاركون فى جماعات، ويتلقون من هذه الخبرة بعداً أخلاقياً لحياتهم.

ومن هنا، فإن الروابط التى يشكلها الناس مع بعضهم البعض، فى الفئات المختلفة من المجتمع المدنى، تساعدهم فى المحافظة على الشعور بالمسئولية المدنية تجاه تحقيق الرفاهية للكثيرين غيرهم، بمن فيهم جيران المرء وأصدقاؤه، ومجتمعه. وبامتلاك هذه الخبرة المهمة فى المجتمع المدنى، فإن الأنانية الخارجة عن السيطرة وغير المحدودة تكون خاضعة لمعايير السلوك المدنى[٣] . وبالتالى فإن المجتمع المدنى بتوكيده على المجال المنفصل للجماعات والجمعيات الطوعية، إنما يشير إلى قيم مدنية مهمة يتوقع المجتمع ككل من أعضائه أن يعتنقوها.

ولأن القيم المدنية مهمة فى المناقشات حول المجتمع المدنى، فمن الضرورى أن نصف طبيعة البيئة الأخلاقية الأوسع التى يروج لها المجتمع المدنى، كمجال منفصل. تُرى ما طبيعة هذه البيئة الأخلاقية؟ إن المجتمع المدنى يرتبط ببيئة يمكن معاملة الأفراد فيها كأفراد متكافئين سياسياً، ومن ثم مكفولى الحقوق نفسها، بينما وفى الوقت نفسه يحافظون فيما بينهم على التزام بتدعيم الفضيلة المدنية **civic virtue**، التى تشير إلى ما يكنه المواطنون من احترام لمعايير مشتركة، ومفهوم للخير العام مكمل لحياة المجتمع. وهكذا يُمنَح الأفراد من ناحية الكرامة والاحترام الكامل عن طريق إمدادهم بجملة الحقوق نفسها التى تضمن لهم؛ من بين أشياء أخرى؛ حرية التجمع، والتعبير، والمقاضاة، والملكية الخاصة. وهم بهذه الحقوق لا ينالون القدرة على التأثير فى القرارات السياسية للحكومة فحسب، بل ويحققون أيضاً القدرة على تتبع أهداف معقولة ونابعة من الذات.

ومن ناحية أخرى، يشجع المجتمع المدنى الناس على تأييد معايير عامة تعد ضرورية للحفاظ على حياة لائقة و"مدنية". وبتدعيمهم لهذه المعايير العامة، يبدى الأفراد الاحترام المتبادل للفضيلة المدنية، وبالتالى يحافظون على الالتزام بالصالح العام[٤] .

هذا المفهوم عن المجتمع المدنى يشير إلى مقاربتين مختلفتين للطريقة التى نصل بها إلى فهم أنفسنا كأفراد. المقاربة الأولى، عندما يرى الأفراد أنفسهم كأفراد متكافئين، فمن المرجح أن يفكروا فى أنفسهم كأشخاص مستقلين قائمين بذاتهم تنبع طريقتهم فى الحياة، وبشكل رئيسى من تأملاتهم الذاتية، وليس من أى مصدر خارجي. فيما يفترض بُعد الفضيلة المدنية للمجتمع المدنى- المقاربة الثانية- وجود معايير عامة من المتوقع تدعيمها من قِبَل جميع أعضاء المجتمع. وهذا يعنى، على نحوٍ خاص، أن الفرد عليه أن يُظهر ولاءه لجميع المعايير المرتبطة بالمواطنة الصحيحة.

ومن ثم، فهناك كثير من القيم المرتبطة ببُعد الفضيلة المدنية للمجتمع المدنى. وسوف نسوق هنا بعض الأمثلة، مع ضرورة أن يكون واضحًا فى الأذهان أن هذه القائمة من الأمثلة التى نقدمها ليست مقررة أو مانعة، ولكنها بالأحرى عبارة عن تفسير أو تصوير قصدناه عامة، عندما ناقشنا جانب الفضيلة المدنية من جوانب المجتمع المدنى. فعلى سبيل المثال، هناك ما يشير إليه ويليام جالستون **William Galston** كـ"فضائل عامة" **general virtues** تتضمن كلاً من احترام القوانين والمبادئ والمؤسسات السياسية الأساسية للمجتمع[٥]. فضلاً عن ذلك، هناك الفضائل المدنية الأساسية من تسامح **tolerance** واحترام متبادل **mutual respect**، نفرد لها تأكيداً خاصاً فى الجزئية السادسة من هذا الفصل.

بالإضافة إلى ذلك، وكما يشير جالستون، تتضمن الفضائل المدنية أيضًا اهتمامات بالكيفية أو الطريقة التى يجب أن ينتهجها الناس للمشاركة فى الحياة الاقتصادية للمجتمع[٦]. فكل فرد يجب أن تكون لديه أخلاقيات عمل أو قدرة على القيام بالعمل بشكل جيد فى سياق تدعيمه لذاته. كما أن بيئة العمل تتطلب من الأفراد أن يتعلموا كيفية التكيف مع الظروف المتغيرة للحياة الاقتصادية، عن طريق اكتساب مهارات جديدة أو تطوير ما لديهم من مهارات. كذلك عندما نناقش مسألة أن الأفراد يجب أن يكونوا قادرين على توفير جزء من دخلهم تحت اسم المصالح الذاتية بعيدة الأمد؛ وذلك ضمن مراجعتنا لمفهوم السوق الحر عند آدم سميث **Adam Smith** فى الجزئية السابعة من هذا الفصل؛ فحتى يتسنى لهم القيام بذلك عليهم أن يضحوا برغبات مباشرة على المدى القصير.

إن المجتمع المدنى فى جوهره يمكن أن يتصف بالتوتر ما بين وجهة نظر فردية individualist مضمونها توفير الحقوق الأساسية للفرد، وبين البعد الاجتماعى للمجتمع الذى يعكس الحاجة إلى احترام متطلبات الفضيلة المدنية. والهدف من وجود مجتمع مدنى هو السماح للأفراد باتباع مفاهيمهم الذاتية فى الحياة، ولكن فى الوقت نفسه فى إطار احترام قيود والتزامات الفضيلة المدنية.

وعمومًا ثمة مقاربات عدة لبلوغ هذا الهدف، وكل مقاربة تضع قيمًا أساسية كى يتبناها المجتمع ككل وتدعمها الجماعات المختلفة التى تشكل المجتمع المدنى. وهنا؛ وباتباع "روزنبلوم" Rosenblum؛ نقوم بمناقشة ثلاثة مقاربات مختلفة، إحداها تشير إلى مجتمعٍ مدنى ديمقراطى، والأخرى تشير إلى مجتمعٍ مدنى خاص بالجماعات الوسيطة، والثالثة تشير إلى رؤية ليبرالية للمجتمع المدنى(٧) .

٢ . المجتمع المدنى الديمقراطى

نناقش فى هذه الجزئية، التصور الديمقراطى لإرساء وضع يتم فيه إقامة جسر بين الأهداف الفردية الخاصة وبين الأهداف الاجتماعية المشتركة(٨) . فى مجتمع من هذا النوع يكون متوقعًا من جميع المواطنين أن يشتركوا فى تحديد القواعد والمعايير التى سيتم وفقًا لها حكم الجميع. فى مجتمع ديمقراطى كهذا، يدخل الناس فى التشاور العام كأفراد منفصلين كل له مصالحه وحاجاته الخاصة. ولكن فى سياق هذا التشاور يفصح كل شخص عن مصالحه بطريقه تساعد على خلق توجه سياسى عام ومشترك. فعلى سبيل المثال، فى سياق مناقشة التوجه الأفضل لنظافة البيئة، فإننا قد ندخل المجال السياسى بالتزامنا الخاص بحماية أكبر قدر ممكن من المساحات خضراء. وقد يبحث آخرون عن إزالة بعض من هذه المساحات بغرض بناء أماكن عمل جديدة. ونتيجة للتشاور، يتم اكتشاف طريقة لتحقيق تقارب عادل بين وجهات النظر المتعارضة.

فالمدافعون عن مجتمع مدنى ديمقراطى؛ مثلما تشير "روزنبلوم" Rosenblum؛ يشيرون إلى أن المشاركة الديمقراطية باتخاذها مكانة على مستوى جميع المؤسسات الرئيسية، بما فيها النقابات، أو الكنائس، أو المهن، ستساعد الناس على خلق مساحة

للتشاور مع الآخرين من أجل إقرار الصالح العام[٩] . وبالتالى، فإن الناس سيتعلمون التفكير فى أنفسهم كمواطنين وأيضًا كأفراد مستقلين عن بعضهم البعض، وعندما يتصارع الدوْران، سيكون لدورهم كمواطنين الأولوية دائمًا.

ومن ثم فإنه فى مجتمع مدنى ديمقراطى، يجب على الأفراد من خلال نقاباتهم وجمعياتهم، أن يكونوا قادرين على امتلاك تأثير فعال فى تشكيل بيئة عملهم إلى درجة المشاركة فى تحديد طبيعة وغرض العمل الذى يقومون به. فى الوقت نفسه، وفى روابط أخرى مثل الجماعات الدينية أو المؤسسات الخيرية، ينبغى أن يتعاون الأفراد على تشكيل السياسات فيها. فضلاً عن أن خبرة الحياة الديمقراطية فى أطر جماعية مختلفة، يجب أن توجه الناس إلى أن يكونوا منسجمين مع حاجات المجتمع الأوسع. وهنا وكنتيجة للخبرة الديمقراطية فى مؤسسات المجتمع المدنى، نجد الجماعات عند مشاركتهم فى السياسات الوطنية لمجتمعهم يكونون أكثر قدرة على الاهتمام بمدى واسع من المصالح؛ فى سبيل السعى إلى الصالح أو الخير العام.

فالمؤيدون للمقاربات الديمقراطية، إنما يسعون إلى وضع معايير للحياة الديمقراطية كجزء من جميع الأشكال الخاصة بالحياة الجماعية، وإلا ستستحيل قدرة الأفراد على تعلم كيفية التبنى أو الأخذ بوجهات النظر الأخرى فى الاعتبار وجعلها جزءًا من التشاور مع الآخرين.

على سبيل المثال يمكن للأسر أن تتكيف مع معايير ديمقراطية عندما تكون هناك مسئولية مشتركة بين الآباء، وعندما يوجد تقسيم عمل عادل داخل الأسرة[١٠] . بالمثل، ينبغى ألا تسيطر قلة نخبوية على النقابات، بل يجب أن تفتح هذه النقابات باب المشاركة الكاملة فى وضع السياسات الرئيسية، لجميع أعضائها.

فى المقابل تشير المقاربة الديمقراطية إلى أن الجماعات غير الديمقراطية فى وقتنا الحالى، يمكن أن تتحول إلى ديمقراطية، حيث تقر المقاربة الديمقراطية بأن بعض المؤسسات قد قامت فى الماضى باستبعاد أفراد لمجرد كونهم نساء أو أقليات. وفى ظل المقاربة الديمقراطية، ينبغى للمؤسسات أن تضمن أن الأفراد الذين تم

استبعادهم فى الماضى لأسباب تتعلق بالنوع الاجتماعى/ الجندر، أو الجنس/ العرق، سوف ينخرطون مستقبلاً فى "الخطاب الديمقراطى العقلانى" الذى يجب أن يكون موجوداً لدى الجماعات(١١) .

إلا أن المشكلة التى تكتنف الرؤية الديمقراطية، هى أنها تفرض على جميع الأشخاص مناخًا ديمقراطيًا، فى حين أنهم ليسوا جميعًا، حتى عندما يكونوا ديمقراطيين، يريدون إنفاق جزء كبير من حياتهم فى اتخاذ قرارات عامة. فمسألة أن يتوجب على المرء قضاء معظم وقته فى الإعداد للمشاركة فى تحديث سياسة جماعة ما، أو إدارة معينة مثلاً، تعنى أن الوقت سيُستنفذ على حساب أنواع أخرى من العلاقات مع الأصدقاء، أو المشاركة فى ارتباطات دينية.. إلخ(١٢) . وبقدر ما يعتقد الأفراد فى أن الحكومة يمكنها، بل وتريد، أن تحمى حقوقهم الأساسية، وأن توفر لهم فرص المشاركة فى "اللحظات الحرجة" مثل الانتخابات، فإن الحاجة إلى المشاركة لا شك ستتقلص لدى الكثيرين.

٣ . مجتمع مدنى الجماعات الوسيطة

بدلاً من جماعات توجه الناس إلى الانخراط فى العملية السياسية لتحديد الصالح العام على حد ما تتطلبه الرؤية الديمقراطية فى المجتمع المدنى، تشير الرؤية الوسيطية للمجتمع المدنى إلى أن الأفراد يُظهرون توجهًا فرديًا بخلقهم تنظيماتهم الخاصة لتقديم خدمات مهمة مثل التعليم، أو رعاية المسنين. فضلاً عن ذلك فإن الأفراد داخل هذه الجماعات يظهرون التزامًا مدنيًا لرعاية حاجات بعضهم البعض، ومن خلال هذه الخبرة يخلقون فيما بينهم شعوراً بالانتماء داخل مجتمع متكامل وجيد التنظيم. ومن هنا وبقيام الجماعات الطوعية بالكثير من وظائف الحكومة، يعمل الأفراد بطرق تحرص على الخير العام للآخرين.

لكن المشكلة فى هذه الرؤية أنه مع تقلص الحاجة إلى الحكومة، قد تفقد الأعراف القانونية الأساسية والضرورية لحفظ المجتمع المدنى أهميتها الأساسية بالنسبة لكثير

من الناس. على سبيل المثال، يوجد بعض الأفراد فى عالمنا اليوم يدافعون عن استخدام المنظمات المجتمعية لتوزيع منافع أساسية لرفاهية الناس، مثل التدريب على العمل. ولكن هل الجماعات الوسيطة التى تنخرط فى هذا النشاط لديها ما يكفى من الموارد لتوفير هذه الخدمات على مستوى جماهيرى عريض كأمر ضرورى؟ وإذا افترضنا أنهم لا يمتلكون تلك الموارد، فإن دور الحكومة يصبح أكثر ضرورة.

ومن ثم تبقى الحاجة إلى التعرف على أهمية البيئة الأوسع التى يوجد فيها المجتمع المدنى، بما فيها المؤسسات السياسية والقانونية التى تحفظ الخدمات الأساسية، وتتضمن على سبيل المثال الحقوق الأساسية التى توفر الحماية ضد المجرمين.. إلخ. فبدون هذا النوع من خدمات الحكومة وخصوصاً المنظور القائل بحفظ حكم القانون، قد لا يمكن للمجتمع المدنى أن يستمر على المدى البعيد(١٣) .

٤ . المجتمع المدنى: المقاربة الليبرالية

يتمثل الهدف الرئيسى فى الرؤية الليبرالية للمجتمع المدنى فى تعزيز احترام تنوع القيم وطريق الحياة فى المجتمع(١٤) . وهذا الهدف قد لا يتحقق إلا فى مجتمع مصمم على أساس إتاحة الفرصة أمام الشخص للتنقل بين الأطر الجماعية والانتماءات المختلفة بغرض إمداده بفرصة اكتشاف، ومن ثم العثور على طريقة الحياة الأنسب له. وبطبيعة الحال عندما يكون الناس أحراراً فى الانضمام الى الجماعات وتركها، فإنهم يجدون طرقًا لتعويض ما لم يجدوه متوافرا فى إحدى الجماعات بالفرص المُدعَمَة والمُكتسبَة فى جماعة أخرى.

فإذا كنا مثلاً فى حاجة إلى خبرة دينية، ينبغى لنا أن نكون أحراراً فى دخول الجماعات التى ستيسر لنا هذه الحاجة. مع ذلك ونتيجة لقرار لاحق مفاده أن طريقة أخرى فى الحياة ربما تكون الأفضل بالنسبة لنا، ينبغى أن نكون قادرين على ترك تلك الجماعة الدينية مثلاً والدخول فى جماعات أخرى نعتقد أنها أكثر مناسبة لحاجاتنا. إذن لابد أن يكون للناس الحق فى دخول وترك أى من الجماعات وفقًا لشروط مقبولة

توضع بالطبع من قبل الجماعات نفسها.

يبقى أن على الجماعات عند وضعها لمعاييرها الداخلية، يجب أن تكون دائما مؤيدة لضرورة عدم إنكارها لأى من حقوق أعضائها الأساسية كمواطنين.

فضلاً عن ذلك، فإن التصور الليبرالى للمجتمع المدنى يتطلب روحًا من الانفتاح، تسمح للأفراد بخلق جماعات وتنظيمات جديدة، عندما يجدون ضرورة لذلك. وعلى الجماعات الموجودة ألا تقف فى طريق تكوين جماعات جديدة، كما على الجماعات الجديدة ألا تنكر امتيازات الجماعات الموجودة. وبدعم هذه المتطلبات، ستكون الفرص سانحة لمن يريد تشكيل جماعات تحافظ على التجربة الديمقراطية أو المشاركة. أو عوضًا عن ذلك، سيكون ممكنًا للأفراد أن يخلقوا وينضموا إلى جماعات تؤدى دوراً مهمًا وسيطًا أو خدميًا فى المجتمع.

وأخيراً، يجب ألا يكون توفير الحقوق قائمًا على ما إذا كان الأفراد أعضاء فى جماعات أم لا. بل يجب أن يُكفل لكل فرد الحقوق الأساسية نفسها بغض النظر عن عضويته فى أى من الجماعات، وعلى كل فرد، بغض النظر أيضًا عن عضويته/ ها فى جماعة معينة، أن يـ/ تعترف بحقوق الآخرين(١٥).

هنا قد يسأل أحدنا، إلى أى مدى تكون الرؤية الليبرالية مرجحة لتزكية أو إعلاء فكرة الفضيلة المدنية؟ أليست الرؤية الليبرالية مجرد رؤية أحادية البعد، تؤكد فى معظم جوانبها على دعم اختيار الفرد، مستبعدة فى معظم جوانبها عنصر الفضيلة المدنية؟

٥ . مجتمع مدنى ليبرالى: معايير مدنية

لا يمكن لمجتمع مدنى- من ذلك النوع الذى يتيح للأفراد حرية الانضمام إلى جماعات مختلفة على أساس ما يختارونه من مسالك فى الحياة يحددونها بأنفسهم- أن يستمر إلا فى وجود احترام لمعايير مدنية مشتركة. لماذا يعد هذا الوصف دقيقًا فيما يخص الواقع فى المجتمع المدنى؟ سنجيب على هذا السؤال بالمثال التالى: إذا كان

ثمة أفراد يرغبون فى الاشتغال بمهنة المحاماة، فإنه يجب عليهم الالتزام بمعايير السلوك المحدِّدة لمسار النجاح فى هذا المجال. ومن المؤكد هنا أن المعايير التى يقرونها فى هذه الحالة ليست كلها بالضرورة معايير مدنية. فاتباع النظام المطلوب لكتابة مذكرة قانونية إنما يشير إلى معايير أوجدتها المهنة القانونية وحدها. والمهنة القانونية، تمامًا مثل أى تنظيم آخر سواء كان جماعة دينية أو نقابة، أو جماعة خيرية، لها معاييرها الخاصة التى يجب أن يدعمها أعضاء هذه المهنة. إلا أن هذه المعايير المهنية أو الجماعية تشير إلى أهمية المعايير المدنية. ففى دعم معايير المهنة القانونية، سيكون على الأفراد ممارسة العديد من المعايير المدنية المهمة. سيتحتم عليهم مثلاً إظهار أخلاقيات عمل جيدة، واحترام قوانين المجتمع، وقبول الواجبات الأساسية على المواطن، مثل دفع الضرائب، وأداء العمل الطوعى المطلوب، والاهتمام بالصالح العام *للمجتمع، وهكذا*.

لذلك نجد المعايير المدنية فى مجتمع مدنى ليبرالى مرتبطة ببعضها البعض. وبتدعيم هذه المعايير المدنية، لا يعزز الأفراد من فرصهم الخاصة فحسب، بل يقرون فى الوقت نفسه بالحاجة إلى تعديل الأهداف الشخصية، عندما تتعارض مع المعايير المدنية. أحيانًا أخرى قد يكون من الضرورى؛ وبغرض ممارسة المعايير المدنية؛ أن نشك فى مستوى العدل القائم داخل المنظمة التى ننتمى إليها. فى تلك الحالة يصح لنا القيام بتقويم المعايير الجماعية الموجودة فى ضوء الفرص التى توفرها، أو التى تخفق فى توفيرها.

على سبيل المثال، إذا كان الحال أن أحد النوادى الخاصة يستبعد بالفعل فئات معينة من الناس من المشاركة الكاملة لسبب عرقى أو جنسى، وإذا ترتب على ذلك حرمان هؤلاء الأفراد من حقوق وفرص كاملة ممنوحة لآخرين فى المجتمع، يصبح من الضرورى العمل من أجل إعادة صياغة هذه الممارسات. فإذا كان هناك ناد خاص فى الدولة يمارس المعاملات العقارية، ويمنع دخول السماسرة النساء، فإن النساء هنا وبسبب النوع الاجتماعى Gender فقط، يحرمون من فرص متاحة للرجال. فى مثل هذه الحالة تكون المدافعة من أجل الإصلاح أمرًا مفهومًا، ومقبولاً.

ولأن المجتمع المدنى الليبرالى يوفر أنواعًا كثيرة ومختلفة من الجماعات، ستوجد مناحٍ متعددة يمكن للناس اتباع أى منها. بهذه الطريقة يدعم هذا المجتمع المدنى الليبرالى مجموعة متنوعة من طرائق الحياة. هذه الحقيقة نفسها تحتم وجود أناس لهم مصالح مختلفة ومتصارعة، غالبًا ما يكونون فى صراع مع بعضهم البعض. ونحن نشاهد هذه الحقيقة فى الحياة طوال الوقت. فالمحامون والأطباء كل فئة منهما لديها روابط مهنية تدافع عن سياسات مختلفة فيما يخص معايير متعلقة بواقع يمكن فيه للمرضى أن يقاضوا الأطباء. كما أن الجماعات الدينية تتنافس فيما بينها من أجل كسب المريدين. ومنظمات الأحياء تتنافس من أجل الأموال الفيدرالية. فى حين تتنافس المنظمات الخيرية فيما بينها من أجل أموال المتبرعين. كذلك تحارب اتحادات العمال ضد القوانين المدعمة لجماعات رجال الأعمال التى تحد من شروط عضوية الاتحاد. القائمة طويلة بالنسبة للأنواع المختلفة من التنافس، فضلاً عن أن التنافس الشديد قد يولد اتجاهات الممالأة والمكر conniving and cunning وسلوكيات من هذا النوع يمكن أن تقلل من مراعاة الأفراد لحقوق الآخرين.

وهذا الوضع إنما يمثل خطراً جسيمًا بالنسبة للناس فى مجتمع مدنى ليبرالى شغله الشاغل حماية الحقوق الأساسية للأفراد. وهنا تتمثل وظيفة الدولة، داخل مجتمع مدنى ليبرالى، فى تأمين الحقوق عن طريق توفير الحماية للأفراد ضد من يسلبونهم حقوقهم. ولكن بالإضافة إلى جهود الدولة فى هذا الخصوص، فإن احترام الحقوق يكون محفوظًا بطريقتين مهمتين أخريين، وكل منهما تطرح مفاهيم إضافية ومهمة للفضيلة المدنية.

فالشىء المهم للحفاظ على المجتمع المدنى هو ضرورة إظهار التسامح أو الاحترام المتبادل. وكل من هاتين النظرتين تدللان على مسلك مختلف. ولكن؛ وكما سنبرهن فيما يلى؛ يكون الاحترام المتبادل مرغوبًا أكثر من التسامح كفضيلة مدنية. ولكن يظل من

الممكن أن يصبح التسامح أساساً لتحقيق الاحترام المتبادل. وبسبب هذه الحقيقة فإن التسامح أيضًا يعد فضيلة مدنية ذات أهمية كبيرة.

٦ . الفضائل المدنية للتسامح والاحترام المتبادل

يتمثل المعيار المرتبط بالتسامح فى اتفاق الأفراد على "أن يعيشوا ويتركوا غيرهم يعيشون" **to live and let live** وذلك بخلق مساحات منفصلة فى المجتمع يمكن للناس فيها، وبأساليب حياتهم المتنوعة والمختلفة، أن يمارسوا معتقداتهم وطرقهم فى الحياة. وفى الليبرالية الكلاسيكية كما سنرى عند مناقشة لوك **Locke**، يشير التسامح الدينى إلى أنه فى التسامح مع الرؤى الدينية الأخرى، ليس مطلوبًا من الفرد أن يفهم أو أن يتفهم، أو حتى أن يطبق وجهات نظر فرد آخر على نفسه، ولكنه مطالب بدلاً من ذلك، بألا يتدخل فى الشعائر الدينية للآخر فحسب. ونتيجة للتسامح فإن الحق فى ألا يعاق المرء عن ممارسة معتقداته الدينية هو حقٌ مكفول للجميع.

إن السلوك المكرس فى مجرى الاقتصار على التسامح مع الآخرين، قد يؤدى بنا ألا نعرف أو نفهم مطلقًا قيم الآخرين ممن نتسامح معهم. فمذهب التسامح إنما يدفعنا إلى خلق أسوار حول أنفسنا وحول الآخرين، هذه الأسوار غالبًا ما تجعل الناس الذين نتسامح معهم يبدون أكثر انعزالاً وغرابة بمرور الوقت. والمشكلة فى هذا الاتجاه أنه قد يوجهنا إلى الاعتقاد بأن الناس المختلفين عنا والذين نتسامح معهم، لا يستحقون بالفعل أن يُمنحوا تلك الحقوق الأساسية التى يلتزم المجتمع المدنى بتوفيرها لجميع المواطنين. فغالبًا ما أدى هذا الاتجاه إلى أوضاع قد لا تتساوى فيها قيمة الحقوق الممنوحة للجماعات المتسامح معها بقيمة الحقوق الممنوحة لعناصر المجتمع الأخرى. وهو ما يعنى أنه حتى إذا تمتع الجميع بالحقوق نفسها، فإنه نظرًا لاختلاف قيمة الحقوق، يمكن للبعض أن يتصرفوا فى حقوقهم بحرية أكثر مما يستطيع الآخرون.

والأمثلة كثيرة فيما يخص توابع هذا النوع من الأوضاع. ففى هذا البلد (الولايات المتحدة- المترجم) وبعد أن انتهت التفرقة الرسمية ضد الأمريكان الأفارقة، تم تكريس

مـذهب "عش ودع غـيـرك يعـيش" تجـاه الأمـريكان الأفـارقـة. تجـسـد ذلك فى فكرة الاندماج **integration**، حيث أصبحوا الآن أحرارًا من حيث المشاركة فى المجتمع بنفس الشروط المتاحـة للبيض. ولكن بسبب استمرار الاتجاهات العرقية، بقيت هناك عدة عوائق تحد، وبشكل غير عادل، من الفرص المتاحة للأمريكان الأفارقة. وبالتالى فهم لا يتمتعون بالصيغة الكاملة من الحقوق الممنوحة للبيض. فمقاربة "عش ودع غيرك يعيش" لم تعن للأمريكان الأصليين سوى التقيد/ الانحصار فى المحميات التى جاءت لترمز إلى السياسات التى فى مجملها لم تعمل على ضمان حقوقهم بالقيمة نفسها الممنوحة للأمريكان السائدين.

وبالنسبـة للنسـاء فـمن الناحـيـة التـاريخـيـة، ظل الإطار المنزلى هو المكان الذى تخضع فيه النساء لحاجات الرجال محرومات من مشاركة أوسع فى المجتمع، بما فى ذلك أماكن العمل والبنية السياسية العامة. وقد تمت إصلاحات لهذه السياسات بتمرير القوانين التى تنكر التمييز فى أماكن العمل المختلفة والبيئات التعليمية، وكان من أثر هذه القوانين أن أصبح مطلوبًا من الرجال أن يعيشوا ويدعوا غيرهم "يعيشون" فيما يخص النساء داخل مجالات العمل العامة والتعليم والسياسة. إلا أن هناك عددًا متنوعًا من العوائق لا تزال قائمة على كافة المستويات، بدءًا من أدق أشكال التفرقة على أساس اتجاهات ترسخ اتفاقًا ضمنيًا وسط الرجال مبنيًا على أن النساء يجب ألا يتاح لهن التقدم إلى المستوى الأعلى فى كثير من أماكن العمل، وهو ما يسميه كثيرون بـ "السقف الزجاجى".

وهنا قد يجد الناس "المتسَامَح معهم" أنفسهم مهمشين، كما هو حال كثير من النساء والأمريكان الأفارقة والأمريكان الأصليين. وبالتالى، فقد يعانى هؤلاء من فقدان الفرص، خصوصًا مقارنة بأعضاء المجتمع أصحاب الامتياز بسبب نوعهم الاجتماعى، أو عرقهم أو خلفيتهم الإثنية.

والطريقة الأفضل للتغلب على مثل هذا الوضع بتجاوز التسامح بالتركيز على أهمية أن يتعلم الناس ويفهموا، ويحترموا، ويعتبروا فى رؤى الآخرين المختلفين

عنهم. والتحرك فى هذا الاتجاه إنما يتمثل فى تبنى الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل.

إن نمط التفاعل المطلوب لحفظ الاحترام المتبادل يتطلب وجود أفراد يتقاسمون التزامًا أساسيًا باحترام حقوق الآخرين، ومع ذلك قد يكون هناك آخرون مختلفون فى موقع أو رؤية تسعى إلى فهم مصالح ومنظورات الآخرين. وهنا ففى تفاعل فلان مع أشخاص من ديانات مختلفة عن دينه أو ممن يشغلون وظائف تختلف عن وظيفته، يجب أن يكون مقصده أن يتعلم ويحترم الأفكار المختلفة، ووجهات النظر والاتجاهات التى قد يحملها هؤلاء الأشخاص بصدد قضايا ذات أهمية مشتركة للجميع. ففى مناقشة مسائل سياسية، ولنقل مثلاً ضرورة أن يكون لدى الحكومة خطة قومية للرعاية الصحية، يجب أن يرحب المرء بإشراك من ينتمون إلى جماعات مهنية ودينية مختلفة عن مهنته ودينه، دون اقتصار المناقشة على المنتمين إلى مهنته أو دينه. وعليه أيضًا أن يسعى إلى اكتشاف سبب اعتناق الآخرين، ممن يعيشون سياقات مختلفة عن سياقه، لتلك الرؤى التى يعتنقونها. ويجب من ثم أن يسعى إلى تحديد الأسباب التى يستخدمونها لتبرير مواقفهم.

وفى سبيل قيامه بذلك، فإنه يعمل على إيجاد مساحة للرؤية التى تختلف مع رؤيته، وإزالة الأسوار التى قد تفصله عنها. وفى هذا الإطار الجديد لا يصبح الآخرون غرباء بالنسبة له، ولن يجد وقتئذ صعوبة فى منحهم- وبأكمل قدر ممكن- الحقوق المستحقة لهم.

لكننا بلا شك لا نستطيع أن نمنح جميع الناس فى المجتمع هذا المجهود لفهم رؤيتهم وطموحاتهم وطرائقهم فى الحياة. فالناس أكثر من أن يمكن تغطيتهم كلهم بهذا الأسلوب. ولكن فى استطاعتنا منح الاحترام بالمعنى المحدد توًا لمن نتواصل معهم. وبإظهار هذا النوع من الاحترام للآخرين، وبقيام معظم أعضاء المجتمع أيضًا بذلك، سيصبح الاحترام المتبادل وقتها فضيلة مدنية معتنقة على مستوى واسع.

إلا أنه وبالرغم من أهمية الاحترام المتبادل، قد تكون الحالة أن التسامح هو

أفضل ما يمكننا القيام به. فالحقيقة أن التسامح ربما يكون فى بعض الظروف خطوة أولى فى المشوار الطويل نحو تحقيق ما يبدو لنا أنه الشرط الأهم للاحترام المتبادل. فبدايةً، وبهدف أن يسود المجتمع سلام اجتماعى، قد يكون التسامح هو المذهب العملى المناسب الوحيد. ولنأخذ على سبيل المثال مجتمعًا قد مر لسنوات عديدة بتجربة اضطرابات شديدة بين عدة جماعات. فهنا وبسبب الفترة الطويلة من الصراع الكريه، قد يكون من المبالغ فيه أن نتوقع أن يصبح هؤلاء الأفراد مرتبطين بعلاقات من التفاهم المتبادل، ولكن على الأقل بتعلم مبدأ عش ودع غيرك يعيش سيمكن إنهاء العنف بين تلك الجماعات. والطريقة التى ستوضع لمستقبل يسود فيه الاحترام المتبادل، قد تبدأ فى الحدوث بين الجماعات المتعادية فيما سبق. ففى مناطق الشرق الأوسط وأوروبا الشرقية على سبيل المثال، إذا أرسيت عقيدة التسامح اليوم، فإنها قد تؤدى غداً إلى التزام جديد بتشكيل فضيلة مدنية، يمكن أن تدفع الناس ممن يتبادلون الكراهية إلى الدخول فى حوار من أجل الاعتراف والتفاهم المتبادل.

كما يعد التسامح مهمًا لسبب آخر، فحيث يجب على الدولة إجبار الناس على احترام حقوق جميع أفراد المجتمع، فإنها؛ أى الدولة؛ قد تستخدم فى ذلك سياسات لترهيب الناس أو تهديدهم، مثل القوى غير القانونية أو المراقبة المستمرة. ومثل هذه السياسات من شأنها أن تعرّض كلاً من الخصوصية والحقوق الأساسية للخطر. ويمكن تجنب هذا الظرف عندما يتفق الأفراد، وبالتزامهم بالتسامح والاحترام المتبادل قدر الإمكان، على أن يحترموا حقوق الآخرين. وهنا يمكن للدولة أن تحمى الحقوق وسيادة القانون بطرق غير مهددة ومعززة فى الوقت نفسه لفرص الناس فى مجالات الحياة المتنوعة، مثل العمل، أو الفن، أو الاستمتاع بالطبيعة.

إذن، فالمجتمع المدنى حين يكون فى أفضل حالاته، فإنه يجسد الفضائل المدنية للتسامح والاحترام المتبادل. وفى هذه الحالة يمكنه أن يمثل وضعًا أو حيزاً يحتوى جماعات متنوعة، تضم كل منها أعضاء من الطيف الاجتماعى والسياسى للمجتمع. وهنا وحتى فى حالة وجود جماعة مكرسة لغرض محورى مثل تقديم الخدمات العامة،

أو تمكين الناس للتجمع ومناقشة كتب عظيمة، فإن هذه الجماعة- بالرغم من ذلك- تضم أشخاصًا من خلفيات عرقية أو دينية أو طبقية مختلفة، أو من فلسفات سياسية واجتماعية مختلفة. ومن ثم فإن الخلافات داخلها وأيضًا بين الجماعات وبعضها البعض محتملة الحدوث دائمًا. ومع ذلك، عندما تكمل فضيلة التسامح الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل، يصبح الأفراد متمرسين فى فن خطاب "هات وخذ" المصمم لإيجاد أرضية مشتركة وسط الرؤى المتنافسة داخل الجماعات، وأيضًا داخل المجتمع ككل. والنتيجة فإن مطلب الاستيعاب/ الاشتمال، يصبح بؤرة أساسية لعمل الجماعات فى المجتمع المدنى. وهذا المسعى يجعل سلوك احترام الحقوق أكثر ترجيحًا، ومن ثم سيساعد على تأمين وجود دولة ومجتمع مكرسيْن لحماية حقوق جميع المواطنين.

٧ . بُعد السوق فى المجتمع المدنى: إشكالية آدم سميث

إن ما ألقينا عليه الضوء فى الجزئيات السابقة، ليس سوى بيئة تتميز بتعددية من الجماعات الطوعية، تُوجد لتسهيل تنوع واسع من خيارات الحياة. إن إتاحة الحرية أمام الناس فى اختيار طرائق حياتهم، والسماح للسياقات الجماعية بتحقيق تلك الخيارات، هى رؤية لمجتمع متنمذج على طريقة السوق الحرة التى يكون لدى الشخص فيها الحرية فى اختيار طريقة الحياة التى يحددها كأفضل طريقة تناسبه. بيد أن فكرة السوق الحرة قد تمثل لدى البعض؛ فيما يتعلق منها بالأنشطة الاقتصادية؛ مشكلات شديدة للمجتمع المدنى، وخصوصًا فيما يتصل بحاجاته لإقامة فضائل مدنية مثل التسامح والاحترام المتبادل.

وفى مناقشة دلالات السوق الحرة بالنسبة للمجتمع المدنى، لن نجد أهم من عالم الاقتصاد الاسكتلندى فى القرن الثامن عشر، الفيلسوف الأخلاقى آدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠). فكتاب ثروة الأمم The Wealth of Nations، مثلما يشير ماكس ليرنر Max Lerner يمثل "العمل المؤسس لفكر الاقتصاد الحديث"[١٦] . فرؤية سميث لعلاقات

السوق تشير إلى إطار له فى المجتمع المدنى "لا يزمع فيه الفرد إعلاء المصلحة العامة، ولا يعى أيضًا إلى أى مدى هو بالفعل يعلى من شأنها". فالأفراد فى حقيقة الأمر معنيون فقط بدعم أو إعلاء "الأمان" لأنفسهم. ولكنهم فى سبيل ذلك، نجدهم "منقادين بواسطة يد خفية لدعم أو إعلاء هدف لم يكن فى نيتهم"(١٧) . هذا الهدف هو الصالح العام.

بالنسبة لسميث، "تشير اليد الخفية" إلى تلك القواعد الخاصة بالسوق الحرة التى تحدد طرائق الحياة التى يجب على الأفراد تبنّيها كشرط للنجاح فى الحصول على مصالحهم. لذلك فإن الأفراد فى سعيهم وراء مصالحهم الخاصة فى وضع السوق الحر، لا يعرفون فقط بوجود قيود، بل إن هذه القيود تتيح النمو الطبيعى فى المجتمع لتلك الأنشطة، التى تدر على المدى البعيد أفضل المصالح لجميع أفراد المجتمع.

لماذا وعلى أى أساسٍ تعد هذه المحصلة ممكنة؟ إجابة هذا السؤال نجدها فى إطار ما رآه سميث سؤالاً رئيسيًا سعى إلى الإجابة عليه فى كتابه ثروة الأمم. فقد دفع بأنه فى الأمم البدائية التى تتشكل من الصيادين فى البر والبحر، نجد الجميع يعملون بشكل نافع، فى حين تظل كمية المنافع المنتجَة غير كافية لتلبية حاجات الجميع. وتعد مثل تلك المجتمعات فقيرة للغاية، حيث تكون مجبرة فى أوقات معينة على أن تهجر صغارها ومسنيها ومرضاها فريسة للجوع أو "للوحوش المفترسة"(١٨) . فى المقابل، وفى مجتمع حديث متحضر ومنتج، لا يقوم جميع الناس بأعمال منتجة، لكن الإنتاج الذى يخرج ممن يقومون بعمل منتج يكفى لتزويد حتى أفقر العمال "المقتصدين والكادحين" بنصيب أكبر من الضروريات ووسائل الراحة، "يفوق ما يستطيع أى مجتمع بدائى أن يكتسبها"(١٩)، لذلك فالإجابة على سؤالنا حول كيفية تحقيق الصالح العام عندما يعمل الأفراد من أجل مصالحهم الذاتية فحسب، إنما تدور حول توضيح كيف أنه فى مجتمع منتجٍ يُدار بواسطة قيم السوق الحرة، تتمثل الحالة فى كفاية إضافات فائض الثروة لمد الجميع بحياة كريمة، حتى عندما لا يقوم الجميع بعمل منتج.

كيف يمكن تحقيق هذا الهدف؟ أجاب سميث على هذا السؤال بتوضيح كيفية ازدياد قوة العمال الإنتاجية فى المجتمعات المنتجة، أو الصناعية: الطريقة الأساسية

التى تحققت بها هذه النتيجة، هى إدخال تقسيم العمل division of labor. هذه الطريقة فى تنظيم العمل تسمح بإدخال الميكنة، وتحسّن المهارات والتقنية لدى العمال، وتدخل الكثير من الكفاءات فى عملية العمل(٢٠)، وهذه العوامل فى مجملها تُسْهم فى تعزيز إنتاج كل عامل. مثال ذلك أن يستطيع أحد العمال إنتاج ما يكفيه من سلع معينة، وما يكفى من وحدات من تلك السلع للآخرين. ولا شك أنه نتيجة لهذا التقدم فى العملية الإنتاجية، لم يجد العامل المتوسط نفسه على مستوى واحد مع الطبقات الثرية فى أوروبا. (٢١) ولكنه رغم كونه دون مستوى أثرياء بلده، فقد تجاوز مستوى الطبقات الأكثر ثراءً فى البلدان الأكثر فقرًا فى زمن سميث(٢٢) .

ولكن ما الذى ساعد على ظهور نوع جديد أكثر إنتاجية من تقسيم العمل فى المقام الأول؟ إن تقسيم العمل ينشأ عن ميل الناس إلى تبادل "شيء بآخر"(٢٣) . فاعتبارات المصلحة الذاتية تدفعنا إلى الدخول فى تلك المبادلات. فبعض الناس لديهم مصلحة فى إنتاج سلعة بعينها، وآخرون لديهم مصلحة فى إنتاج سلع أخرى. علاوة على أنه فى كلٍ من الحالتين يكون لدى كل شخص مصلحة فى امتلاك أو اكتساب السلع التى ينتجها الآخرون، ولكن لكى نكون فى وضعٍ يُخولُنا الحصول على سلع الآخرين، يجب على المرء أن ينتج فائضًا من السلع، بحيث يكون لديه ما يكفى ليزود به نفسه، ويبيع منه للآخرين.

ومن خلال النقود التى يتلقاها من بيع السلع الفائضة للآخرين، يمكنه حينئذٍ إنتاج أنواع أخرى من السلع التى يرغب فى اقتنائها(٢٤) . ذلك أنه بمرور الوقت يجد كل فرد مصلحته الذاتية مخدومة على أفضل وجه عن طريق التخصص فى إنتاج نوع معين من السلع، وأيضًا من خلال إيجاد الطريقة الأفضل لإنتاج فائض من هذا المنتج.

ولكن لكى يُكتب النجاح لهذه الطريقة، يجب على الأفراد أن يتقبلوا قيم التوفير والاقتصاد. فيجب على الأفراد أن يتقبلوا ممارسة الاعتدال فيما يخص عادات الإنفاق الشخصى كشرط للنجاح فى نظام السوق. لماذا يكون الأمر كذلك؟ كما أشرنا توًا، من مصلحتنا الذاتية أن ننتج فائضًا من السلع. وهنا تتمثل إحدى استخدامات هذا

الفائض فى الاستهلاك الشخصى. فأنا أزيد من فائض المال الذى يمكّننى من شراء سلع أخرى أرغب فيها وأحتاج إليها؛ ولكننى إذا كنت راغباً فى الاستمرار فى مراكمة الفائض، لا بد لى أن آخذ بعضاً منه لأستثمره عن طريق شراء تلك السلع التى تسمح لى بالدخول فى أشكال من الإنتاج، أكثر كفاءة، تثمر لى مزيداً من الأرباح(٢٥) .

ففى قلب المجتمع الصناعى يقف هناك فرد راغب ومستعد لاقتناء مزيد من السلع، ولكنه فى الوقت نفسه يتميز بالاستنارة الكافية لإدراك أنه من الواجب عليه ممارسة فضائل الاقتصاد وتوفير النقود، كى يصبح ناجحاً(٢٦) . وعندما تصبح هذه الأخلاق جزءاً معيارياً فى المجتمع، فإنها تساعد على استجلاء أصل "رأس المال". فالشخص الذى لديه ثروة كافية لصون ذاته، ويتبقى لديه ما يكفى منها ويزيد، قد يستثمر الفائض منها بهدف خلق ثروة إضافية. وهو بهذا يخلق "رأس المال". وهنا يمثل رأس المال فائض الثروة التى يستخدمها الشخص فى استصلاح الأراضى، أو لمزيد من الاستثمار فى تلك السلع، بغرض جنى المزيد من الأرباح(٢٧) . وبالنسبة لسميث، عندما تحل المصلحة الذاتية لنظام السوق فى اقتصاد صناعى، فإنها تنتج أساس نمو رأس المال فى المجتمع، بشكل يساعد على إمداد كل شخص بأسس حياة كريمة.

إن أطروحة سميث تفسر الطريقة التى يتحقق بها الصالح العام فى بيئة تشجع السلوك الذى توجهه المصلحة الذاتية. والسؤال الطبيعى فى هذا الظرف هل سيكون لتلك الفضائل المدنية التى ناقشناها، خصوصاً التسامح والاحترام المتبادل، أية مكانة فى المجتمع المدنى لدى سميث؟ كان لسميث بالتأكيد أن يعلق مؤكداً أن هذه الفضائل المدنية لا بد أن تكون جزءاً من نظرته للمجتمع. فهو فى حقيقة الأمر قد أوضح فى كتابه "نظرية المشاعر الأخلاقية" **The Theory of Moral Sentiments** أن الأفراد ليسوا سوى أشخاصاً موجهين ببساطة نحو أهدافهم وحاجاتهم الخاصة. ولكن بالإضافة إلى ذلك، يوجد لدى الأشخاص نزوع طبيعى للتعاطف مع الآخرين(٢٨) .

ولتوضيح وجهة نظره فى هذا الصدد ذكر "سميث" أن البشر على وعى بحقيقة أنه من الضرورى دائماً النظر إلى أنفسهم وفقاً للطريقة التى يراهم بها الآخرون. وهو

ما يشير إليه سميث هنا بوجهة نظر المراقب المحايد impartial spectator. فمن وجهة النظر هذه، حينما "يرى الشخص نفسه فى ضوء وعيه بأن الآخرين سيرونه، فإنه يفهم أن عليه ألا يحسب نفسه أفضل من أى شخص آخر وسط التعدديات التى تصنع المجتمع(٢٩) . وطبيعى أن يظل الأفراد دائمًا يفضلون "أنفسهم على بقية البشر"، إلا أن هذه العقلية يجب أن تتوازن مع منظور المراقب الذى يحضنا على "عدم رؤية أنفسنا- بدرجة كبيرة- تحت ذلك الضوء الذى قد يظهرنا طبيعيين أمام أنفسنا، بل تحت الضوء الذى نظهر فيه طبيعيين بالنسبة للآخرين"(٣٠) . ونفهم من خلال وجهة النظر الأخلاقية هذه، أن "علينا أن نتواضع ونخفض من التفاخر... بحب الذات، ونجعلها فى مستوى يمكّن الآخرين من التوافق معها"(٣١)، حيث إننا بتتبعنا لمصائرنا فى الحياة، يجب أن نحاول دائمًا التفاعل مع الآخرين بطرق يعتبرها الجميع عادلة. وقد ذكر سميث، أنه "فى السباق من أجل الثروة، والألقاب والمناصب الرفيعة، قد يسعى الفرد بكل ما وسعه كادحًا كل عصب وعضلة لديه، بغرض التفوق على منافسيه. ولكن إذا تسنى له أن يصْدم ويطرح أيًا منهم أرضًا، فإن تسامح المراقبين سيتوقف تمامًا"(٣٢) . وهنا من شأن التعاطف الطبيعى الذى وضعه سميث، أن يجعل الالتزام الليبرالى بالفضائل المدنية للاحترام المتبادل والتسامح موضوعات غاية فى الأهمية.

وأخيرًا، فكما يجعل جميع منظّرى المجتمع المدنى للدولة دورًا مهمًا، كذلك يفعل سميث مؤيدًا وجود وأهمية حكومة مدنية. فبالنسبة له، "يكون الواجب الأول للسيادة" هو الدفاع عن المجتمع ضد الهجوم الأجنبى(٣٣) . علاوة على الدور الرئيسى الذى تلعبه الحكومة فى حماية كل فرد فى المجتمع من "الظلم والقهر" اللذين قد يمارسهما عليه أفراد آخرون(٣٤) . وهنا يتواجد هم رئيسى "لحماية أعضاء المجتمع من استيلاء شخص على ممتلكات شخص آخر، أو مصادرة ما ليس له(٣٥) . وعلى الحكومة أن توفر العدالة لجميع المواطنين عن طريق حماية ما لدى كل فرد من "حق فى مقاضاة الآخرين بالعدل"(٣٦) .

وللوصول إلى هذه الغاية، لا بد للحكومة المدنية من أن تحافظ على نظام يقوم على

إدارة العدالة. فتعويل سميث على اليد الخفية، لم ينفِ مطلقًا الحاجة إلى حكومة يمكنها توفير حاجات المجتمع الأساسية. إلا أن ما استهجنه سميث هو الحاجة إلى تنظيم حكومى لأنشطة السوق الداخلى أو الأهلى. فعندما تنظم الحكومة الصناعة الأهلية من خلال سياسات متنوعة، تضمّن فرض التعريفة الجمركية على السلع الأجنبية الواردة، ستكون النتيجة هى تثبيط تطور نمو رأس المال فى المجتمع(٣٧) . لذلك كان أمل سميث أن يُحْيِىَ "حرية التجارة"، إلا أنه فكر فى أن المصالح الخاصة والعامة أيضًا فى بريطانيا، قد عارضت هذا الهدف. وبسبب هذه العناصر فإن التجارة الحرة لن يتسنى لها تحقيق الازدهار الكامل(٣٨) .

ومن منطلق رؤية سميث للحكومة المدنية ومكانة التعاطف فى نظريته، فإن التوجه بفعل المصلحة الذاتية- الوارد فى نظام السوق الحرة لدى سميث والموضح فى ثروة الأمم- ليس من شأنه تقويض الالتزام بالفضيلة المدنية. إلا أن البعض قد يدفع بأن نظام السوق الحر، والاتجاهات الثقافية التى تنمو فى كنفه، يضعف احتمال تحقق الصورة التى رسمها سميث لما يمكن أن يكون عليه المجتمع المدنى. وهو التصوير الذى بلا شك ينسجم مع الفضائل المدنية لكل من الاحترام المتبادل والتسامح.

إن مسألة أن السوق سيكون لها تأثير أخلاقى هدام على المجتمع المدنى هو فى حقيقة الأمر موضوعة رئيسية فى هذا الكتاب، وهى الموضوعة التى ظهرت فى عمل كثير من المفكرين الذين سنناقشهم فى الجزأين الثانى والثالث، بمن فيهم جان جاك رسو **Rousseau**، وهيجل **Hegel**، وجون ستيوارت مل **Mill**، وألكس دى توكفيل **Toc-queville**، ومايكل أواكشوط **Oakeshott**، وجون رولز **Rawls**، وبالطبع كارل ماركس. فالقلق الرئيسى لدى هؤلاء الكتاب يكمن فى أن السوق قد حول المجتمع المدنى إلى بيئة يتمعن فيها الأفراد فى مصالحهم بشكل أنانى، مع التفات أقل الى حاجات الآخرين ويدون اهتمام بالمحافظة على الالتزام بالفضائل الخاصة بالحياة المدنية. وهنا نكاد نفقد الأمل فى إقامة واستمرارية البيئة الأخلاقية الأكبر والتى تدعم أهداف الفرد، جنبًا إلى جنب مع احترام الفضائل المدنية التى تحدد مسئوليات مواطنتنا.

تبقى مشكلة أخيرة تتمثل فى أنه داخل سياق يسيطر فيه السوق، تقتصر القيم المهمة على القيم المادية أو الشمولية، أما القيم الأخرى التى تعد ذات أهمية كبيرة لازدهار الإنسانية بأكملها، لا تجد لها مكانًا. غير أن القيم ذات الصلة بالجانب الروحى أو الجمالى أو الفكرى أو الأخلاقى والقيم التى تمنح أساسًا للانتماء والاجتماعية، تعد أيضًا ذات أهمية بالغة لدى الأشخاص، والمجتمع المدنى لا بد له أن يحميها أيضا. ولكن حيث تسيطر السوق، فإن القيم المادية تزيح المنظور الأخلاقى والقيم الأخرى إلى الهامش. ونقاد المجتمع المدنى ومؤيدوه أيضًا سيجعلون من هذه القضايا شغلهم الشاغل، كما سنعرض فى هذا الكتاب.

٨ . أهمية المجتمع المدنى

ترجع أهمية موضوع المجتمع المدنى إلى أن فى ظله وحده دون غيره، يمكن للأفراد أن يطوروا طاقاتهم الأخلاقية ووعيهم؛ مما يساعد على حماية الحرية الأساسية التى يقدرها الناس فى المجتمع الحديث. وعمومًا فإنه خارج بيئة المجتمع المدنى، لا يكون لدى الناس اهتمام بمعايير المدنية بما فيها التسامح والاحترام المتبادل. ومن ثم فبدلاً من وضعٍ يؤمّن الحقوق والحرية سيبدو المجتمع عدوانيًا بالنسبة لهم. وبدون الحرية، يفقد الأفراد القدرة على إيجاد حياة لأنفسهم يعتبرها الجميع ذات معنى وقيمة مستمرة.

بوضوح، لا نظن إلا أن القليل منا قد يرغب فى تجربة هذا المصير، فاليوم يوجد كثيرون ممن لا يعتقدون أن المجتمع المدنى فى خطر، أو إذا كانوا يعترفون بذلك فهم ليسوا على استعداد لأن يكونوا مشاركين فى حملة لإنقاذه. فالوقوف بعيداً والاكتفاء بمشاهدة المجتمع المدنى يتحلل نتيجة غياب إرادة سياسية قوية للدفاع عنه، يمكن أن يؤدى إلى أوخم العواقب والتى تضيع بسببها مزايا المجتمع المدنى بما فيها الحرية الفردية ومعايير الحياة المدنية. ونتيجة لهذه المأساة ستفقد الحياة هذه المرة طاقتها بالنسبة لكثيرين. وبدلاً من السعادة المرتبطة بحياة حرة ذات معنى، سيكون على الأفراد أن يتقبلوا انعزالهم فى التفاهة.

هوامش الفصل الأول

(١) Jean Bethke Elshtain, Democracy on Trial, (New York: Basic books: 1995), pp 5-6.

(٢) الرؤية الخاصة بالمجتمع المدنى التى استخدمها هنا قائمة على وجهة نظر Nancy L. Rosenblum فى كتابها: "The Moral Uses of Civil Society: Three Views," The Newsletter of PEGS: The Committee on the Political Economy of the Good Society, Supplement to 3:2, p now called The Good Society, Summer, 1993, 3.

(٣) Elshtain, Democracy on Trial, pp, 6-7, 13, 19.

(٤) Nancy L. Rosenblum, "The Moral Uses of Civil Society," p, 3.

(٥) William A. Galston, Liberal Purposes, Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) انظر فصله عن الفضائل الليبرالية، خاصة الصفحات ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٥ و أيضًا Nancy L. Rosenblum, " The Moral Uses of Civil Society," p, 3.

(٦) Galston, Liberal Purposes ,ص ص 222 -24 ز أيضاً Nancy L. Rosenblum, " The Moral Uses of Civil Society," p 3.

(٧) Nancy L. Rosenblum, " The Moral Uses of Civil Society," p 4.

(٨) المرجع السابق ص ٤، تقوم وجهة نظرى هنا على رؤية Rosenblum الخاصة بفهم المجتمع المدنى الديمقراطى. وأيضًا انظر Benjamin R. Barber, Strong Democracy, Participatory Politics for a Democratic Age, (Berkeley: University of California Press, 1984), ch. 6, especially pp,117-133.

(٩) Nancy L. Rosenblum, " The Moral Uses of Civil Society," p, 4.

(١٠) المرجع السابق، ص ٤

(١١) نفسه،

(١٢) نفسه،

(١٣) نفسه،

(١٤) نفسه،

(١٥) نفسه،

(١٦) Max Lerner, "Introduction," to An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, edited by Edwin Cannan, (New York: Modern Library: 1937), p, v.
من هنا فصاعدا سأشير إلى هذا المجلد بـ .The Wealth of Nations وبالإضافة إلى أرقام الصفحات، فإنني أرجع إلى الجزء والفصل والفقرة في الأرقام اللاحقة لأرقام الصفحات.

(١٧) Smith, The Wealth of Nations, p, 423, IV:II: 9.

(١٨) المرجع السابق lviii, Introduction,p 4

(١٩) المرجع السابق lviii, Introduction,p, 4

(٢٠) المرجع السابق pp, 3-12, especially, p, 7, I:I.

(٢١) المرجع السابق p, 12, I:I: 11.

(٢٢) المرجع السابق p, 12, I:I: 11.

(٢٣) المرجع السابق p, 13, I:II: 1.

(٢٤) المرجع السابق p, 15, I:II: 3.

(٢٥) المرجع السابق pp,262-63, II:I: 2-4.

(٢٦) المرجع السابق. p-p,322, II:III: 20.

(٢٧) المرجع السابق. , Pp262-63, II:I: 2-4.

(٢٨) Adam Smith, The Theory of Moral Sentiments, (Indicatianapolis: Liberty Classics, 1976), p, 51 sect: I. Ch. I. Para. 11; also,pp, 54, Sect I. Ch. 2, para. I.

(٢٩) المرجع السابق p, 162, Sect: II. Ch. 2. Para.

(٣٠) المرجع السابق pp, 161-62, Sect: II. Ch. 2. Para. 1

(٣١) المرجع السابق p, 162, Sect: II. Ch. 2. Para.

(٣٢) المرجع السابق p, 162, Sect: II. Ch. 2. Para. 1

(٣٣) Smith, The Wealth of Nations, p, 668, V: I: 42.

(٣٤) المرجع السابق p, 669, V: I: 45

(٣٥) Adam Smith, Lectures on Jurisprudence, edited by R.L Meek, D.D. Raphael, and G. Stein, (Indianapolis: Liberty Classics, 1978), p, 5.

(٣٦) المرجع السابق p, 7.s 36

(٣٧) Smith, The Wealth of Nations, p, 425, IV:II:13.

المرجع السابق pp, 437-38, IV:II:43.

قراءات مقترحة:

Barber, Benjamin R. Strong Democracy, Participatory Politics for a Democratic Age. Berkeley: University of California Press, 1984.

Becker, Marvin. The Emergence of Civil Society in the 18th century. Bloomington, Indiana University Press, 1994.

Cohen, Jean L. Civil Society And Political Theory. Cambridge. Mass: M .I.T Press, 1992.

Elshtain, Jean Bethke. New York: Democracy on Trial , Basic Books, 1995.

Galston, William A. Liberal Purpose, Good, Virtues and Diversity in the Liberal State. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Ignatieff, Michael . The Needs of Strangers. London: Penguin Books, 1984.

Rosenblum, Nancy L. "The Moral Uses Of Civil Society: Three Views." The Newsletter of PEGS: The Committee on The Political Economy Of The Good Society. Supplement to 3: 2, Summer, 1993 now called The Good Society.

Seligman, Adam , B . The Idea of Civil Society. Toronto: Free Press, 1992.

Smith, Adam. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Edited by Edwin Cannan. New York: Modern Library, 1937.

الجزء الأول

المجتمع المدنى من منظور التقاليد الكلاسيكية والدينية

الفصل الثاني
أفلاطون:
الفضيلة المدنية والمجتمع العادل

١ . مقدمة

تمثل قضية تحديد طبيعة المجتمع العادل الهَمّ الأساسى فى الجمهورية Republic لـ "أفلاطون" 428 - 348 ق .م). فالتفكير السياسى عند أفلاطون، شأنه عند أرسطو الذى سنناقشه فى الفصل التالى، يعالج المشكلات الخاصة بالوحدة السياسية الرئيسية التى عرّفها كلٌ منهما بدولة المدينة the city-state فأثينا عند أفلاطون، مثل جميع الدول المدينية، كانت عبارة عن مجتمع سياسى صغير قوامه حوالى ثلاثمائة ألف مواطن. وبها ثلاث طبقات رئيسية: العبيد، والأجانب المقيمون، والمواطنون. ولم يكن للعبيد الذين مثلوا ما يقرب من ثلث سكان أثينا أى دورٍ يذكر فى الحكم، وإذا كان لم يُسمح أيضًا للأجانب المقيمين بممارسة أى دور فى الحياة السياسية فى أثينا، إلا أنهم كانوا أحراراً غير خاضعين للانقياد الاجتماعى على عكس العبيد.

كانت الجنسية الأثينية آنذاك ممنوحة لحوالى مائة ألف فرد ولدوا لآباء مواطنين، يشكلون طبقة من التجار المواطنين، والحرفيين، والفلاحين وأصحاب الأراضى الأثرياء. وقد تمكنت هذه الطبقة من المشاركة فى الشئون السياسية بدرجة اعتمدت فى مداها على طبيعة النظام المتولى السلطة فى ذلك الوقت. فقد كان المواطنون- ونقصد الذكور منهم فحسب- فى بعض الأنظمة الأثينية، مؤهلين للانتخاب فى عدة مناصب عامة ومختلفة، تتراوح ما بين المشاركة فى المحاكم والهيئات النيابية، والمشاركة فى

المجالس التنفيذية، فيما كانت أنظمة أخرى تفرض حدوداً واضحة على تولى المواطنين المناصب العامة.

وعموماً يبقى أن جميع المواطنين الذكور كان يمكنهم المشاركة فى المجلس العمومى **Assembly** الذى كان بمثابة "ملتقى" البلدة يجتمع فيه جميع المواطنين ليتناقشوا ويتناظروا فى مسائل تتعلق بالصالح العام. وهذا المجلس- الذى كان يعقد حوالى عشر مرات سنويا- لا يمكن اعتباره آلية للديمقراطية المباشرة، فالسياسة كانت تضعها وتنفذها هيئات تمثيلية مسئولة أمام المجلس العمومى، تتشكل من قطاع عرضى من المواطنين الذين غالباً ما كان معظمهم يشارك فى اختيار تلك الهيئات التمثيلية.[١]

كانت ضرورة مشاركة المواطنين فى الشئون العامة هى الروح المحركة فى أثينا، خصوصاً أثناء قيادة بركليز **Pericles 429- 495** ق. م. والحقيقة أن نموذج الحياة العامة هذا الذى يُمكّن الجميع من المشاركة بصورة فعالة قد اقتضى ضمناً- كما يقول جورج سابين **George Sabine** : "تقديراً متفائلاً للمقدرة السياسية الطبيعية لدى عامة الناس"[٢] . فضلاً عن أن المشاركة العامة كان مقصوداً بها تشجيع الأفراد على اعتبار أنفسهم جزءاً من مجتمع أكبر يعمل كل أفراده على خدمة مصالحهم.

إلا أن هذا النموذج لم تتوافر له مطلقاً فرصة التحقق بصورة كاملة على صعيد الممارسة، لأن الصراع الطاحن والمستمر بين المواطنين ذوى المصالح الاقتصادية المتعارضة ظل صراعاً قوياً[٣] . فالمواطنون ذوو الخلفية الأرستقراطية الذين نشأوا فى ظل عائلات قديمة، وولدوا أثرياء، أقاموا وضعهم الاقتصادى والاجتماعى على ما كانوا يملكونه من أراض. أما أولئك المؤيدون للديمقراطية ممن يشكلون بالأساس المنتفعين بالتجارة، فقد سعوا إلى توسيع المشاركة الأثينية فى التجارة بجعل أثينا قوة بحرية رئيسية. ونظراً لأن إنجاح هذه الخطوة اقتضى فرض الضرائب، فقد عارضت الطبقة الأرستقراطية هذه التجربة معارضة شديدة؛ لما سيفرض على أملاكها من ضرائب لتدعيم القوة البحرية الكبيرة[٤] .

وقد رأى أفلاطون أن هذا الواقع وما ارتبط به من اضطرابات، يعد دليلاً على أن الديمقراطية لا يمكنها تحقيق مجتمع مستقر، فيما كان الحل لديه يكمن فى التأكيد على مكانة الذكاء العقلانى والحاكم الحكيم الرئيسية فى إقامة الاستقرار على مفهوم أخلاقى لمجتمع عادل. وبناءً على هذه الرؤية اعتبر أفلاطون أن جميع الناس ليسوا متساويين فى قدرتهم على الوصول إلى المناصب العامة، كما أنه لم يعتقد كذلك فى أن تصبح خبرة المشاركة فى الشئون العامة المدرسة التى يتعلم فيها المواطنون العمل مع بعضهم البعض لتحقيق الصالح العام، بل وفى المقابل يبقى إرساء دعائم ائتلاف أخلاقى مرهونًا بمعرفة ما يشكل "الصيغة"، أو النموذج العادل من المجتمع(٥).

فما تلك الصيغة العادلة للمجتمع عند أفلاطون؟ فى هذه النقطة جدير بنا تقديم نظرة عامة على حجة أفلاطون، كطريقة لإعداد القارئ للأطروحات العامة فى هذا الفصل.

٢ . المجتمع العادل لدى أفلاطون

تمثل العدالة لدى أفلاطون شرطا أو ظرفا يتم بموجبه الترتيب والتنظيم السليمين لأقسام الشخصية الإنسانية المختلفة، أو ما أشار إليه بـ "النفس" **soul.** فالأفراد يتسمون بـ "عنصر عقلانى" **rational element** يمثل لديهم أساس البحث عن الحقيقة، كما يتسمون فى الوقت نفسه بدوافع تنبعث من كلا الجزءين: الشهوانى **appetitive part** الذى يحضنا على اقتناء الثروة أو إرضاء الرغبة الجنسية. والروحى **spirited** المعنى بإظهار الشجاعة الضرورية للعمل من أجل الرفاهية العامة وإحراز المجد فى نظر الآخرين بموجب هذه الشجاعة. ويعد إحداث الترتيب أو التنظيم السليمين لأجزاء النفس مسألة مهمة فى سبيل تحقيق العدالة؛ لا على المستوى الشخصى لكل فرد على حدة؛ بل وأيضًا على مستوى المجتمع ككل. وهنا يرى أفلاطون ضرورة أن يحكم الجزء العقلانى الجزأين الآخرين. فإذا ما سيطر القسمان الآخران على العقل، ستخرج النفس عن مجال التوازن، ومن ثم لن يتشاور الفرد، أو لن يعمل بما يؤدى إلى تحقيق

أفضل المصالح سواء بالنسبة لنفسه أو للمجتمع. والحقيقة أنه فى ظل مثل هذا الظرف، قد يكون قسما الشهوة والروح فى صراع بعضهما مع البعض، وهو ما سيؤكد التعاسة الشخصية وعدم القدرة على الأداء الجيد للمهام والوظائف المختلفة التى تؤمّن حاجات المجتمع الأساسية والمهمة.

وهنا لا بد لنا من تنويه قبل المضى فى التفاصيل. ففى تتبعنا لرؤى أفلاطون لا بد أن يتضح لنا أنه أيضًا كانت تروق له مقاربة سقراط الدياليكتيكية/ الجدلية فى البحث عن الحقيقة والمعرفة. هل تتذكرون هذا المقاربة؟

بالنسبة لـ "سقراط" يعتبر استكشاف الحقيقة بحثًا يبدأ- مثلما رأينا فى المقدمة- من نقطة بداية فى حوار عقلى بين أفراد هدفهم الوحيد هو الحقيقة. وما "الجمهورية" إلا حوار بين سقراط، ومواطنيه(٦) . ولتجنب الخلط لا بد أن نوضح أنه عندما نشير إلى سقراط كما جاء فى الجمهورية، فإننا فى الحقيقة نشير إلى أفلاطون الذى يتكلم بلسان سقراط. ومن ثم يجب أن يكون واضحًا لنا أيضًا أن أفلاطون يرى نفسه مناسبًا لمنهج سقراط الدياالكتيكى. ومن ثم يتمثل الغرض الأساسى لمقاربة أفلاطون فى إظهار "أن الطريق الرئيسى للحقيقة هو اختبار قضايا منطقية فى مواجهة قضايا أخرى؛ لتحديد أيها تحتوى على الحقيقة، وأيها تفتقدها".

هذا الحوار يؤدى إلى تطور المفاهيم العقلانية، أو ما يشير إليه هو بـ" صيغ" **forms** للنظام الصالح **good order** يجب استخدامها كإرشادات فى تطوير الأدوار، والتشريعات الرئيسية المختلفة للمجتمع كله، ولنفوس الأفراد؛ بحيث يصبح كل فرد قادرًا على الإسهام من أجل تحقق الصالح العام فى المجتمع.

٣ . جمهورية أفلاطون: ما لا تكون عليه العدالة

أ. "سيفالوس" و"بوليمارخس"

بدأ أفلاطون الجمهورية من خلال حواراته المتنوعة، باستعراض مدى ابتعاد مجتمعه عن امتلاك فهم صحيح لطبيعة العدالة. وفى الحقيقة أنه كما ناقش الرؤى

السارية فى زمنه حول العدالة، بدا أفلاطون دائمًا كما لو كان فى ذهنه رؤية للعدالة أكثر أصالة من تلك التى اعتنقها معاصروه. ولمزيد من إيضاح تلك الرؤية كان عليه أولاً أن يبين لزملائه لمَ كانت رؤاهم خاطئة. وفى سبيله لذلك، قام باختبار الرؤى التقليدية سارية المفعول آنذاك حول العدالة. وبناءً على ما أجراه من تحليل، بيّن أسباب كون هذه الرؤى ناقصة أو معيبة؛ منخرطًا فى مناقشة حجج "سيفالوس" **Cephalus**، و"بوليمارخس" **Polemarchus**، كما تحدى- شأنه فى ذلك شأن سقراط- أصحاب تلك الرؤى التقليدية أن يدافعوا عنها ضد ما طرحه من حجج.

سيفالوس "رجل قادر على كسب المال" أو شخص منكب على الأعمال، وهو فى حسبان أفلاطون لا يبدو محبًا للمال حُبًا جمًا. وكان أن سأله سقراط تفسير "الخير الأعظم" الذى تأتّى له من كونه ثريًا(٧)، فأجاب إن أمثاله من الرجال الأثرياء يبحثون عن ضمير واضح. فهم لا يريدون خداع أحد أو تضليله، لئلا يعانوا بعد موتهم من جزاء عسير. هنا لخص سقراط إجابة "سيفالوس"، فيما اعتبره أفضل وصف للعدالة، باتباعه مبدأ أن الشخص العادل هو ذلك الشخص الذى يبحث دائمًا عن الإدلاء بالحقيقة، الشخص الذى يسعى إلى تسديد ديونه. بمعنى آخر إنه يجب على الفرد المحافظة على اتفاقاته مع الآخرين. بيد أن سقراط عاد ليقول إنه لا يمكن اعتماد هذا المبدأ فى شتى الظروف. وطرح سؤالاً عمَ إذا كان من الواجب أن يعيد الفرد سلاحًا استعاره من صديق سليم العقل، بعد أن يكون صديقه هذا قد أصيب فى عقله وصار السلاح خطرًا فى يده؟ فى هذه الحالة يصبح خرقك الاتفاق ضروريًا. فوافق سيفالوس(٨).

إذن بالرغم من أن محافظة الفرد على اتفاقاته مع الآخرين فضيلة مهمة؛ إلا إنها ليست الفضيلة التى يجب أن نجعلها أساس كل التفاعلات الاجتماعية. والأهم منها ضمنيًا، هو ضرورة أن يدعم الفرد التزاماته وواجباته نحو المجتمع كله. فمن الوارد نسيان الفرد الالتزامات الواجبة عليه للمجتمع الأوسع فى سبيل تركيزه الفردى على الوفاء بالتزاماته لأفراد آخرين. وهذا ما يوضحه المثال الخاص بمحافظة المرء على اتفاقه عندما يتعلق الأمر بطرف آخر مختل أو مجنون. فبالرغم من أنه فى طلبه

استرداد سلاحه قد لا يشكل ضرراً على الشخص الذى استعاره منه، إلا أنه يمثل خطورة على المجتمع الأشمل. ومن ثم، فبحكم التزامنا تجاه المجتمع، لا يكون من واجبنا رد سلاحٍ إلى صاحبه حال ذهاب عقله. وبالمثل فإن رجال الأعمال الأثرياء من أمثال "سيفالوس" يجب أن يفكروا ملياً فيما إذا كان حفاظهم على كلمتهم مع الآخرين بغرض تحقيق مزيد من الثروة لأنفسهم، قد يسبب ضرراً للمجتمع الأشمل. وفى الحقيقة رأى أفلاطون أن هذا أمر وارد.

وفيما بعد اقترح "بوليمارخس" تعريفاً للعدالة فى فكرة مفادها "أنه من العدالة أن نرد إلى كل شخص ما له."(٩) وخَلُصَ سقراط- بعد سلسلة من التعليقات والردود مع بوليمارخس- إلى أن العدالة كما وصفها الأخير تضمنت "نفع الأصدقاء ومضرة الأعداء"(١٠) . وقد رفض سقراط هذا المبدأ فى تعريف العدالة، قائلاً: إذا كان لنا أن نتبع مثل هذا المبدأ، فإننا سنكون أقل عدلاً حيال من نضرهم. فى حين أن العدالة بوضوح هى فضيلة رئيسية، والفضائل لا يمكن تسخيرها لإيقاع الضرر بالآخرين. ولتوضيح هذه النقطة بشكل آخر فإن مفاد الأمر لدى سقراط أن استخدام الفرد مهاراته وقدراته لإيقاع الضرر بآخر، معناه أنه يستخدمها بطريقة تتعارض مع الغرض منها. فإذا كنا نعمل مدرّسى موسيقا فعلينا أن نستخدم مهاراتنا لجعل الناس محبين للموسيقا وليس لتحويلهم ضدها(١١) . وإلا فسوف يؤدى بنا هذا إلى صيغة مجتمع يحول الناس فيه الفضيلة إلى رخصة تُسوِّغ لهم استخدام أبرع قدراتهم ومهاراتهم لإفساد الازدهار الإنسانى. أما فى المجتمع العادل، فيجب على الناس استخدام مهاراتهم فى تعزيز وإثراء حياة الآخرين.

ب. ثيراسماخس

ولكن لمَ لا يمكن الدفع بأن مساعدة الأصدقاء والمحافظة على الاتفاق تعد فضائل مدنية من الأهمية بمكان أن يتبعها الناس؟ وهل حقًا أن هذه الفضائل ليست أساسية وضرورية بأى حال للفضيلة المدنية؟ ربما من المؤكد أن أفلاطون كان سيجيب على هذا

السؤال بنعم؛ لأن الفضيلة المدنية والعدالة من وجهة نظره ليستا هما الشيء نفسه. ومن الخطأ أن نُعرِّف الأخيرة فى ضوء الأولى. إذ ربما تسهم الفضيلة المدنية، كما سنرى لاحقًا، فى تحقيق مجتمع عادل، ولكنها فى سبيل ذلك تسهم فى تحقيق فضيلة ذات أهمية فريدة، ترشد إلى الخير الشامل والأساسى الذى يجب على جميع أفراد المجتمع أن يولوا وجوههم نحوه. وهنا نجد أن القيمة ذات الأهمية القصوى التى يجب أن تسهم فيها كل القيم الأخرى، هى قيمة العدالة.

وفى نقده لمقاربات بعينها للفضيلة المدنية، لم يقصد أفلاطون إنكار أهميتها. وهذه حقيقة تُرى أفضل ما تُرى فى معالجته لـ "ثيراسماخس" الذى سينكر تمامًا فى رؤيته للعدالة- لاحقًا- أية مكانة للفضيلة المدنية، فقد دفع بأن ما هو عادل يتمثل فى كون ما يقوله الأقوى صحيحًا. وهو بذلك ينكر أية مكانة لمن يقومون من أجل الصالح العام بتضحيات شخصية معينة. مع أن هذا النوع من النشاط هو بالضبط ما ترمز إليه حياة قائمة على الفضيلة المدنية. ومن الواضح أن أفلاطون قصد الإشارة إلى أن "ثيراسماخس" لم تتوافر له فرصة إرساء قاعدة لمجتمع عادل؛ نظرًا لكونه لم يحترم الفضيلة المدنية، أو الفضائل التى تتطلب أن يضع المواطنون فى اعتبارهم صالحًا أعمَّ أو أوسع، مثلما هى صور العدالة. وهذه هى النقطة التى نفصّلها فيما يلى من خلال مناقشة سقراط لثيراسماخس.

ذكر "ثيراسماخس" أن بكل نظام توجد طبقة حاكمة، وأن الحزب الحاكم يجعل القوانين تصب فى مصلحته الخاصة، فضلاً عن زعمه بأن أى شيء يكون فى صالح الحزب هو بالضرورة فى صالح المجتمع كله. وقد رد عليه سقراط بقوله إن السلطات الحاكمة قابلة للوقوع فى الخطأ، وأن الحكام قد يخطئون أحيانًا ومن ثم يضعون سياسات ليست فى صالحهم[١٢] . وتأسيسًا على هذه الرؤية فمن الوارد إذن أن يكون ما هو فى مصلحة الأقوى مضرًا أصلاً بمصلحته وبمصلحة المجتمع. وأمام هذه الحجج أصبح "ثيراسماخس" مجبرًا على تعديل رؤيته عن العدالة، حيث لم يعد فى استطاعته المضى فى إقراره أن العدالة هى "ما يظنه الأقوى فائدة له، سواء كانت بالفعل نافعة له أم لا"[١٣] .

ومقاربة "ثيراسماخس" لاستعادة قوة موقفه، تتمثل فى تعديل مقصده من أن العدالة هى مصلحة الأقوى، خصوصًا حين يبين أن الحاكم هو الأقوى لأنه مثل أى خبير آخر- كالطبيب مثلاً- من غير الوارد بحكم الخبرة أن يرتكب الخطأ[١٤] . وتعتمد هذه الرؤية على أن كلاً يقوم بعمله فى مجاله وفقًا لما يتوافر لديه من معرفة تمكنه من أداء مهنته باقتدار. وبناء على ذلك، فإن الحاكم أقوى لأنه بخلاف المواطنين العاديين أقل احتمالاً لارتكاب الأخطاء فى الحكم، بما فيها تلك الأخطاء التى من شأنها إلحاق الضرر بمصالحه كحاكم.

وقد أثار هذا الرد مناقشة حول طبيعة إحدى المهن، مثل مهنة الطب. حيث ذكر سقراط أن أية مهنة إنما تشير إلى نشاط يستخدم فيه الشخص مهاراته لمجرد تحقيق أغراض المهنة[١٥] . وهذا يعنى بالنسبة لسقراط أن الطبيب لا يستخدم مهاراته لإحراز تقدم فى مصلحته الشخصية مثل جمع المال، بل فيما يفيد مرضاه، وبالطريقة نفسها فإن الحاكم شأنه شأن القائمين على المهن الأخرى، عليه أن يستخدم مهاراته فى صالح مواطنيه[١٦] .

وفى معرض إثباته ما سبق، أشار سقراط إلى ضرورة أن ينحّى الحكام مصالحهم الشخصية جانبًا مولين مصالح المجتمع الأولوية. وهذا التعديل هو الأساس الذى يشكل حياة تستند إلى الفضيلة المدنية. فالحكام عند أفلاطون مثلهم مثل الأطباء؛ يجب أن يمارسوا مهاراتهم باتساقٍ مع التزامهم بخدمة حاجات مجتمعهم. وهم فى ذلك يجب "ألا يسعوا إلى غير ما هو أفضل لمن يحكمون ويرعون. وهو ما يصدق بالضرورة على أنواع الحكم عامة وخاصة"[١٧] . وبالتالى فإن الشخص الذى تعنيه مصالح المواطنين لا يعمل بالسياسة من أجل منفعته الشخصية، أو لإحراز مقتنيات خاصة من قبيل المال والمجد، بل هو بالأحرى يدخل مجال السياسة لمساعدة من هم أضعف منه[١٨] . والحقيقة أن ما يجذب إلى السياسة كثيراً من الأشخاص الأقل شأنًا، ليس هو نفسه ما يجذب الأفراد الأفضل إليها. فما يجذب الأشخاص الصالحين هو خوفهم من أولئك الذين يرون فى السياسة طريقًا لإعلاء مصالحهم الذاتية على حساب مصلحة المجتمع. فهم يخشون من أن يأتى اليوم الذى يجدون فيه أنفسهم خاضعين

لحكم من هو "أقل شأنًا، أو أسوأ منهم. وهذا الخوف هو ما يدفع الخيرين إلى أن يحكموا عندما يتاح لهم ذلك"(١٩) .

فما من شخص عاقل يرغب فى أن يخضع لحكم من يضع نصب عينيه مصلحته الذاتية وحدها، وهذا هو بالضبط ما دافع عنه "ثيراسماخس" إذ رأى أن هؤلاء الذين يرتكبون أعمالاً تتصف بعدم العدالة هم "أذكياء وأخيار" وأنه يمكن أيضًا لمن هم "ظالمون تمامًا" أن يضعوا مدنًا ومجتمعات بأكملها فى قبضتهم"(٢٠) . إذن ففى الظلم منفعة كبيرة، بل ويبدو من وجهه نظر "ثيراسماخس" حالة أكثر جاذبية من العدالة.

وقد ثار سقراط على هذه الرؤية مثبتًا أن الرغبة فى التصرف بشكل غير عادل، هو عيب فى صفات الناس، وأنه من السهل إثبات أن الظلم نقيصة ليس إلا. فأى مجتمع قام على العمل من أجل أغراض ظالمة، لن يكتب له النجاح أبدًا؛ لأنه سيصبح فريسة للخراب المتواصل الناجم عن الكراهية والصراع، كما ستصبح أى محاولة لتأليف الناس وجمعهم للعمل فيه معًا كمجتمع موحد، ضربًا من ضروب المستحيل(٢١) . وهذه نقطة غاية فى الأهمية، لأن الهدف الرئيسى لأى مجتمع هو تلبية حاجات مواطنيه الأساسية. وهو الهدف الذى يعجز عن تحقيقه المجتمع غير القادر على العمل بطريقة متماسكة وموحدة. الناس الملتزمون بالخير الأشمل للمجتمع أولئك الذين يفصحون عن فضيلة مدنية، وما يصاحبها من التزام بالعدالة، هم وحدهم من يجب أن يكونوا حكامًا، لأنهم وحدهم أيضًا هم من يستطيعون خلق الشروط التى يمكن بموجبها تحقيق المجتمع العادل المنظم الذى راود آمال أفلاطون.

أما الدليل الآخر على أن الظلم يمثل عيبًا غير مرغوب، فيظهر من خلال الرأى القائل بأن أى فرد لن يحقق سعادة شخصية إذا عاش حياة بعيدة عن الالتزام بالعدالة. لماذا؟ لأنه ما من أحد يرغب فى مجرد العيش، كما يقول سقراط، بل نحن جميعًا نريد أن نعيش بصورة جيدة، تعنى أن يكون المرء قادرًا على القيام بوظيفته فى المجتمع على نحو جيد. إلا أن أيًا منا لا يستطيع أداء وظيفته جيدًا إذا كانت نفسه محرومة من "الفضيلة الفريدة" التى تسمح له بأن ينفذ مهامه بمستوى الاقتدار المطلوب

للأداء الأمثل. والعدالة هى فضيلة النفس التى تُمكِّن الفرد من أداء وظيفته بشكل جيد، وهذا ما يستتبع القول "إن نفساً عادلة وشخصاً عادلاً سيعيشان جيداً". فضلاً عن أن الجميع يرغبون فى هذه الحالة لأن يعيشوا بخير ليحيوا حياة سعيدة وكريمة[٢٢] .

٤- ما العدالة ؟

لم يوضح سقراط هنا ما لا يجب أن تكون عليه العدالة فحسب، بل بين أيضاً أنه من الأفضل، أو من الأنفع لنا أن نعيش حياة عادلة من أن نعيش حياة ظالمة. وفى بلورته لهذه النقاط، طرح سقراط مسألة أخرى بالغة الأهمية. خصوصاً أنه كان مطالباً بأن يخبرنا وبدقة عن ماهية العدالة. ونظراً لأن حياة عادلة تعنى حياة سعيدة، فإنه إذا تعذر استعراض طبيعة العدالة، وكيفية مساهمتها كفضيلة فى رغد العيش، فلن يمكن استعراض أساس الحياة السعيدة[٢٣] .

وهكذا شعر سقراط أنه ملزم بأن يبين لـ "جلوكون" **Glaucon** تعريف العدالة، قاصداً إظهار أن العدالة ليست مجرد خير فحسب، بل إنها "واحدة من أعظم الخيرات"[٢٤] . وكواحدة من أعظم الخيرات؛ فأى نوع من الخير هذا الذى تكون عليه العدالة؟ إن العدالة من الخيرات التى لا تقتصر على منح معتنقيها عائداً ذا شأو فحسب، بل هى أيضاً مهمة فى حد ذاتها. والخيرات من هذا النوع لا تتضمن المال على سبيل المثال، بل تشتمل على الرؤية والسمع والمعرفة والصحة، وجميع الخيرات الأخرى المثمرة بطبيعتها وليس لمجرد صيتها[٢٥] . فهى خير يراد لذاته، ومن ثم فهى جوهرية للحياة بحيث يستحيل علينا أن نتصور حياة قيِّمة فى غيابها، إذ كما هو الحال مع المعرفة والإبصار والسمع، فكذلك العدالة. وهى لهذا السبب تكون أساساً للحياة السعيدة"[٢٦] .

وفى حين أنه من الواضح حدساً وللجميع ماهية المعرفة، والإبصار، والسمع، والصحة الجيدة، إلا إنه ليس من الواضح حدساً ماهية العدالة. ولكى نقدم عرضاً دقيقاً للعدالة، فمن الضرورى أن يقل اعتمادنا على الحدس ويزداد استنادنا إلى الحجة.

إذن ما المجتمع العادل؟ وما الحجج التى تدافع عن مفهوم العدالة ويدعمها أفلاطون؟ هذا هو السؤال الذى سنشرع فى الإجابة عنه فيما يلى من الجزئيات المتبقية فى هذا الفصل.

أ. أبعاد المجتمع الأساسية

إن الجزء الأول من الجمهورية الذى يتمثل فى حوارٍ بين سقراط وعدة أشخاص مختلفين، يتحول هنا إلى محادثة يمتلك ناصيتها سقراط الذى يهدف فى محادثته مع "جلوكون" إلى تقديم محاضرة عن أسس التنظيم الاجتماعى، وبمجرد إكماله إياها، يضع نصب عينيه– بناءً على هذه الأسس– تطوير مفهومه حول العدالة.

ومن ثم فوصف العدالة ينطلق بداية من توضيح أن الناس فى أى مجتمع تكون لديهم حاجات أساسية، ويرغبون فى المنافع المادية التى تُرضى وتُشبع حاجاتهم. ولأنهم لا يستطيعون إشباع تلك الحاجات بأنفسهم. لذلك فالمجتمعات قائمة لهذا الغرض من إرضاء أو إشباع تلك الحاجات. خصوصاً، وكما علمنا، أن المجتمع يحتاج إلى طبقة من العاملين تشمل الفلاحين والبنائين والنساجين لتأمين المتطلبات الأساسية لمواطنيه من مأكل ومسكن وملبس. (٢٧) كما يجب أن تكون هناك سوق يمكن للناس أن يبتاعوا منها السلع المختلفة التى تنتجها مختلف الفئات، وتسهيلاً للمعاملات التبادلية كان اختراع المال. وفى إطار السوق نجد كثيراً من التجار والباعة يبادلون بضائعهم بالمال، وهؤلاء "هم الأشخاص الأضعف بدنيًا غير اللائقين للقيام بأى عمل آخر"(٢٨) .

وفى وضع كهذا نجد كل حاجات الناس الأساسية مشمولة بالرعاية، ونراهم ينعمون بحياة مديدة، وهادئة، وصحية داخل مجتمع عادل يورثونه أولادهم. ومع ذلك فإن "جلوكون" يوحى إلى سقراط بأن مدينته ليست مرضية؛ لأن الناس بمجرد إشباع حاجاتهم الأساسية سيتطلعون إلى الرفاهية(٢٩) . وقد ظن سقراط أن المدينة الموصوفة توًا هى "المدينة الحقيقية والصحية"، ولكنه أقر بالحاجة، فى معرض مناقشته لنموذج

المدينة العادلة، إلى تضمين ما يفترض أن يكون مطلبًا عند بعض الناس: وهو أنه بالإضافة إلى إرضاء حاجاتهم الأساسية لا بد للمدينة من أن توفر لهم الرفاهية أيضًا. وقد أطلق سقراط على هذه المدينة اسم "المدينة المحمومة" **the city with a fever**.

وهو هنا يصف مدينة يسعى فيها البعض إلى امتلاك ملابس وطعام جيد، فيما يسعى البعض الآخر إلى امتلاك أثاث مريح فاخر، وعاهرات للذة الجنسية. وسيكون فيها أيضًا من يقدمون الفنون والموسيقا والرقص، وسلعًا أخرى من قبيل المجوهرات التى سترغب النساء فى ارتدائها(٣٠). وكى يستمتع الناس بهذه السلع عليهم إيجاد ما يكفى من وقت فراغ. وهو ما سيكون مؤمّنًا حال إمدادهم بطبقة من الخدم تشمل المعلمين والطهاة، ممن يرعون ضروريات الحياة اليومية(٣١). وأخيرًا يصبح البحث عن الرفاهية، تلك المرحلة الأكثر تراجيدية، هو المحرك الرئيسى للحرب، طالما أن الناس فى بحثهم عن جمع المال بلا توقف أو نهاية، يسعون إلى الاستيلاء على موارد الآخرين(٣٢).

وبما أن أفلاطون قد سلم بأن السعى إلى جمع الثروة والمال والإمعان فيه، هو الدافع الجوهرى فى المجتمع، فمن المؤكد أنه قد تقبل أيضًا مفهوم الملكية الخاصة. فالقدرة على حيازة ممتلكات خاصة مقصورة على ذات مالكها، تمثل باعثًا لدى الفرد لأداء ما هو ضرورى من عمل يفضى إلى إنتاج المنافع الأساسية والرفاهية. إلا أن أفلاطون لم يقصد جعل هذا المفهوم أساسًا لتعريف النظام العادل. فهو وكما رأينا فى وجهة نظره حول أصل الحروب التى تنشأ عن السعى الدءوب وراء جنى الثروة، خشى من أن يجعل الشهوة المحرك الرئيسى والقوة المهيمنة فى المجتمع. ولتجنب هذا واقعيًا، لا بد من أن نخضع الشهوة – وهى فى حالتنا هذه طلب الرفاهية والثروة مجسدة فى ملكية الممتلكات الخاصة – إلى قيود العقل. حينئذٍ فإن الحاجة إلى الملكية الخاصة لن ترمز إلى السعى غير المحدود وراء الشهوة، بل سترمز إلى الاستعداد لاستخدام ممتلكات المرء فيما يدعم الصالح العام. ومن أجل تحقيق مجتمع بهذه الإمكانية، يتطرق أفلاطون إلى دور الحراس.

ب. الحراس وأقسام النفس الثلاثة

ميز أفلاطون كما ذكرنا بين ثلاثة أقسام للنفس البشرية: القسم العقلانى الذى يتروى فى بحثه عن تحديد الحقيقة، والقسم الشهوانى، والقسم الروحى. وهنا يقول سقراط: "إن الشهوة هى القسم الأكبر فى نفس كل شخص. وهى بطبيعتها الأكثر تعطشًا إلى المال"، فضلاً عن أنها مدفوعة بـ"ملذات الجسد"(٣٣) . إلا أنه من الممكن إخضاعها لأوامر العقل، اعتماداً على وجود القسم الروحى. هذا القسم الذى يراه سقراط "المساعد للقسم العقلانى" أو هو البعد المُكَلَّف بمتابعة تحقيق التصور العقلى للنظام الصالح(٣٤) . حيث يقول سقراط: "لا أعتقد أنك تستطيع الجزم بأنك رأيت مطلقًا- سواء فى نفسك أو فى أى شخص آخر- روحًا متحالفة مع الشهوة للقيام بعمل قرر العقل أنه لا يجب حدوثه"(٣٥) . فالقسم الروحانى من النفس يبدى شجاعة فى مقاومة الشهوة لإعلاء أهداف العقل، لأنه بمواظبته على "تصريحات العقل حول ما يجب أن نخشاه وما لا يجب أن نخشاه، يمكِّن الأفراد من تحمل ألم إعلاء الطبيعة العقلانية"(٣٦) . إذن فالقسم الروحانى من النفس يوحى بأن رغبة الآخرين فى كسب المجد؛ لكونه مدعمًا للصالح العام.

وبالنسبة لسقراط، فإن المكون الروحانى يجب أن يتغذى بالشكل السليم، وإلا فسيفصح عن الفظاظة والقسوة بدلاً من الشجاعة(٣٧) . وفى هذه الحالة، وبحكم معارضته لأهداف العقل، فإنه قد يعمل ضدها أو على نحوٍ معاكسٍ لها. وتشير هذه الرؤية إلى أن العنصر الروحانى فى النفس هو نوع شرس من أنواع العاطفة أو الوجدان، إذا لم يتطور بالشكل السليم، فإنه يضر بدلاً من المساعدة فى البحث عن إدراك الصالح العام.

إضافة إلى ما سبق يمكننا أن نلحظ أيضًا عدة تطبيقات أخرى مهمة. أولاً، أن أفلاطون لا يقول بضرورة قمع الشهوة بشكل كامل، ولكنه مع ذلك، يرى وجوب كبحها بواسطة العقل وقسم النفس الروحانى كى لا تؤدى إلى وضع يصبح الأفراد فيه، كما يقول سقراط "نهبًا للسعى إلى استرقاق الطبقات، وفرض الحكم عليها وهم غير

مؤهلين لذلك، ومن ثم الإطاحة بحياة الجميع"(٣٨) . وهنا يجب على الأشخاص الذين تحركهم شهوتهم لاقتناء الثروة وتحقيق الرفاهية، على سبيل المثال، أن يتقبلوا نظام المجتمع الذى يتطلب منهم أن يسلكوا فى حياتهم مسلكًا يتوافق مع معايير العقل.

إذن فالمشكلة لدى أفلاطون- وهذه هى الدلالة الثانية لرؤيته الثلاثية لأقسام النفس- تكمن فى إلجام الشهوة والجانب الروحانى للنفس، بحيث يخدم كلٌ منهما أهدافًا يقرها العقل. وفى سبيل تحقيق هذا، أكد أفلاطون على أهمية وجود طبقة خاصة من المواطنين، أطلق عليهم اسم "الحراس"**guardians**.

وسنجد أن الحراس ليسوا نوعًا واحداً، ولديهم فى الأساس وظيفتان رئيسيتان هما الحكم، وحراسة المدينة. "فالأفضل من بين الحراس" كما أشار سقراط، يشكلون الحكام(٣٩) . وهؤلاء الحراس الذين يعملون حكامًا وحماة للمدينة، من المفترض أن يشار إليهم بـ "الحراس الكاملين" بفضل بطولاتهم العسكرية. أما الشباب الواعدون مستقبلاً بأن يصبحوا حراسًا، لكنهم لم يصيروا بعد حراسًا كاملين، فهؤلاء يطلق عليهم "المساعدون" **auxiliaries**، يعملون معاونين للحراس(٤٠) . وهم يساعدونهم من خلال مساندة أهدافهم، والعمل على تنفيذها(٤١) . ومن المؤكد أنهم سيساعدون الحراس فى القيام بالدور العسكرى الذى سيُظهرون فيه شجاعة ورغبة فى المجد، وغير ذلك من مهارات متنوعة مرتبطة بالجندية

ويعتبر أفلاطون أن من الخطأ الاعتقاد بأن من لديهم خبرة فى مجالات أخرى من الحياة، كالفلاحين أو الصناع، سيمتلكون أيضًا من المعرفة والمهارة ما يفى بجعلهم محاربين أكفاء. وعمومًا فإن الحراس الكاملين يعملون بوازع من التزام لا يكل بحماية المجتمع من "الأعداء الخارجيين والأصدقاء الداخليين"(٤٢) .

لا بد للحراس أيضًا أن يكونوا مكتملى التعليم، بحيث يستطيعون أداء وظائفهم على نحو سليم. وهنا تكمن النقطة الرئيسية عند أفلاطون، ومفادها أنه بدون نظام كامل من التدريب، لن يكتسب الأفراد الدرجة الملائمة من الفضيلة المدنية التى

ستمكنهم من العمل على تحقيق أفضل مصالح المجتمع. وفى الحديث بشكل خاص عن المساعدين ممن يمتلكون البأس العسكرى، من الأهمية بمكان أن نتأكد من كونهم لا يستخدمون قوتهم ضد مصالح الناس بدلاً من حمايتها(٤٣) . والحقيقة أنه جاءنا أن الحراس سيكونون رفقاء بذويهم وغلاظًا مع الأعداء(٤٤) . وهذا ما ينقلنا إلى السؤال عمن سيحرس الحراس؟ بالتأكيد كان لأفلاطون أن يجيب بأنه ليس على أحد القيام بذلك، لأن الحراس وبحكم التعليم المكتمل هم نموذج العاقلين ضابطى أنفسهم.

لقد كان فى مخيلة أفلاطون، وهو يتناول الحراس، أناس يمكن الوثوق بإعطائهم سلطة وقوة كبيرة. وهنا لن يخشى الناس مطلقًا من احتمال أن يلحقوا بالمجتمع ضرراً ما، فالحراس سواء كحكام أو جنود، يلعبون دور المنقذين الأخلاقيين للمجتمع؛ لأنهم يعملون دائمًا من أجل الصالح العام وحسب. ومن ثم فإيجاد هؤلاء الحراس سيكون دائمًا هو التحدى الأعظم أمام المجتمع. لذلك يجب أن تتم مراقبة الأطفال، ورصد تصرفاتهم لتحديد ما إذا كان يبدو عليهم سمات الحراس، ليصبحوا إما حاكمين أو مساعدين(٤٥) . وهذه الرؤية تشير أيضًا إلى أنه عندما نجد الأصحاء المرشحين لحياة الحراس، يجب أن يتم عزلهم عن باقى المجتمع وتنشئتهم بمعزل عن التأثيرات المعتادة التى إن لم يتم ضبطها ستتحول إلى عائق أمام إتمام تدريبهم تدريبًا سليمًا من شأنه إخضاع شهواتهم وأرواحهم للعقل.

وبخلاف عامة الناس، فلن يحوز الحراس أى ممتلكات خاصة، ولن يراكموا من الأموال ما يحقق الرفاهية لهم، فهم سيعيشون فى مشاع مع غيرهم من الحراس، وليس مسموحًا لهم باصطحاب أسرهم معهم. وهنا تتم تنشئة الأطفال بواسطة مجتمع الحراس ككل، حيث إن كل أب هو أب لجميع الأطفال. ومن ثم فلن يدّعى أب أو أم امتلاكه/ها لطفل معين(٤٦) . ففى اقتران الأمهات والآباء الحميم بأطفالهم، قد يجعلهم يقصرون أهدافهم ومساعيهم فعليًا على نطاق أضيق مما يجب أن يكون فى صالح المجتمع.

إذ لا يجب على الحراس أن يضعوا حاجات أطفالهم فوق حاجات الآخرين، ومن ثم بالتأكيد فوق حاجات المجتمع ككل. و حسب سقراط، فإن كلمات من قبيل "هذا

ملكى" و"هذا ليس ملكى" يجب ألا تشير إلا لما يرتضيه المجتمع ككل ويحدده بوصفه ملكى أو ليس ملكى. فمثل هذه الكلمات عندما تعنى أية امتيازات فردية خاصة، تصاب قدرة الشخص على تدعيم الصالح العام بضعف شديد(٤٧) .

ويجب على كل شخص فى مكانة الحارس أن يوجه نفسه نحو تدعيم خير المجتمع. ولن تقتصر هذه الفئة على الرجال، بل سيكون هناك اعتبار للنساء كحارسات أيضًا. وفى تدعيمه لموقفه هذا، أشار أفلاطون إلى أن العلاقة بين الجنسين يجب أن تختلف لدى الحراس عنها بين عامة المواطنين. فالحراس الذكور يجب أن يكونوا مستعدين لتقبل وجهة النظر القائلة بأن بعض النساء لديهن القدرة على أداء جميع وظائف الحارس الجوهرية، وأن من حقهن الحصول على بعض الفرص كالرجال؛ ليصبحن حارسات(٤٨) . وهنا يتمثل موقف سقراط فى أن الرجال يشركون النساء عمومًا فى المسئوليات الخاصة بجميع أنشطة الحياة "إلا أن النساء بصفة عامة أضعف من الرجال. أو بمعنى آخر أداؤهن أقل إتقانًا من الرجال. ومع ذلك، فبعض النساء سيكن لديهن طبائع الحارس، وهؤلاء حتى إذا كنَّ أضعف من الرجال سيكنَّ ملائمات للمهمة، ومن ثم يجب أن تتاح لهن فرصة أن يصبحن حارسات(٤٩) .

ولكن إذا كان أفلاطون يحمل هذه الرؤية المناصرة حيال النساء، فلماذا منحهنَّ فرصة أن يصبحن حارسات؟ ربما منحهن هذا المكانة بغرض تخفيف الشعور بأهميتهن الجنسية لدى الرجال، عندما ينظرون الى النساء كشركاء فى مشروع عام، ربما لا يسعون إلى الظفر بهن جنسيًا. وفى هذه الحالة، فإن تعويل أفلاطون على المساواة الجنسية لفئة الحراس كانت مجرد طريقة للتحكم فى عدوانية الرجال الجنسية التى إذا ما أُطلق لها العنان ستكون الشهوة عاملاً أساسيًا، بعيداً عن مكانة واحترام العقل. إذن، لقد قدم أفلاطون حجته فى أن تصبح النساء "حارسات" لأسباب تعود إلى رؤيته لتأمين المجتمع الملتزم بالصالح العام، وليس لأنه كان مبدئيًا مناصرًا للمساواة بين الجنسين.

إن الالتزام بالصالح العام والحاجة إلى خلق طبقة من الناس خاصة وقادرة على تحقيق هذا الهدف العظيم، يجعل وضع تكنيكات للتحكم فى أمور الزواج والإنجاب أمرًا ضروريًا. فزيجات الحراس سوف يتم تنظيمها بمضاهاة أفضل الصفات المتناسبة التى يتحلى بها الناس مع بعضهم البعض. ولتحقيق هذه النتيجة، سوف تكون هناك لوتاريات أو اقتراعات يختار فيها كل شخص شريك حياته. ليس هذا فحسب، بل- حتى عدد الأطفال- سيتم تنظيمه من قِبل الحكام. فالرجال الذين أثبتوا جدارة فى الحرب، سيكونوا أكثر قدرة على التناسل، ويمكنهم إنجاب أكبر وأفضل عدد ممكن من الأطفال[٥٠] . أما الآخرون فتكفل لهم الحرية الجنسية الكاملة، بعد أن يجتازوا سن التناسل. وبهذا يمكنهم ممارسة الجنس مع من يختارون، ولكن إذا ما صادف وحدث حمل، فسيتم وأد الطفل عند الولادة[٥١] .

ج. الفيلسوف ملكاً

بالنسبة لسقراط- أو أفلاطون متحدثًا من خلاله- لا بد أن يصبح "أفضل الحراس" حكامًا، ولذلك عليهم أن يتدربوا على حياة الفلسفة التى ستكون جزءًا رئيسيًا من حياة الحاكم. كما دفع بضرورة أن يحصل "حكام المستقبل" فى طفولتهم، على تدريب أساسى فى الهندسة والرياضيات وفى جميع الموضوعات الأخرى المطلوبة أيضًا عند إعدادهم للانخراط فى التفكير الديالكتيكى.

ولن يُسمح لكل الناس بإتمام المستوى التعليمى الذى يمكن أن يؤدى بهم إلى الصعود لمرتبة الفيلسوف الحاكم. فالحقيقة أن سقراط، بلسان أفلاطون، قد سعى إلى البحث عن أفراد يمكنهم استخدام التفكير الجدلى فى بناء صورة متكاملة وحقيقية للواقع محل الدراسة، أو للمجتمع العادل فى "الجمهورية"، هؤلاء سوف يتم انتقاؤهم من باقى أفراد المجتمع. وعندما يبلغون سن الثلاثين سيخضعون لتدريب على تكنيكات وفنون الحجة الجدلية. ولم يشأ سقراط انتقاءهم قبل بلوغهم سن الثلاثين، لخشيته من

أن صغر سنهم ربما يدفعهم بحماسته إلى توظيف ما تعلموه فقط فى إظهار قدرتهم على دحض الحجج الأخرى، بمعنى أن يتصرفوا كما لو كانوا منخرطين فى لعبة "مثاقفة"، أو منازعة مع وجهات النظر الأخرى، بغرض إثبات القدرة على التغلب على المنافس أو الخصم فحسب. وفى رأى سقراط أن "الشخص الأكبر سنًا لن يرغب فى مشاركة مثل هذا الجنون، بل سيحذو حذو من يستعد للانخراط فى إحدى المناقشات بغرض البحث عن الحقيقة، بعيداً عن تقليد شخص يلعب بمتناقضات لمجرد التسلية.

ونؤكد ثانية، أنه سيتم انتخاب هؤلاء الأشخاص القادرين على التفكير الدياليكتيكى عند سن الثلاثين، وبعد خمس سنوات من التدريب على الديالكتيك الذى سيتعلمون فيه كيفية التوصل إلى الحقيقة، سوف يتم إرسال "حكام المستقبل" إلى "الكهف" cave، وهو مصطلح يقصد به "المجتمع العادى"؛ ليعيشوا وسط عامة الناس ويشاركوا فى أمور عسكرية، و"يشغلون مناصب مناسبة للشباب، بحيث لا يكونون أقل خبرة من الآخرين. ولكنهم حتى فى هذه المناصب أيضًا يجب أن يتم اختبار إذا ما كانوا سيثبتون على نفس رباطة الجأش بعد اندماجهم فى طرق متنوعة للحياة، أو بعد تغيير خلفياتهم". وسوف يقضون فى هذه الخبرة زهاء خمسة عشر عاماً، حتى إذا ما بلغوا سن الخمسين سيتاح لهم أن يقضوا معظم أوقاتهم فى الفلسفة. ولكن- كما يستطرد سقراط " وعليهم عندما يحين دورهم أن يتجهوا الى العمل فى السياسة، ويحكموا من أجل صالح المدينة". وسوف تسند إليهم، رجالاً ونساءً، مهمة وضع المدينة "ومواطنيها وهم أنفسهم فى النظام".

وذكر سقراط أنه إلى أن "يحكم الفلاسفة كملوك" أو إلى أن يتصرف الملوك كفلاسفة، سيكون من المستحيل اقتران السلطة والفلسفة، ومن ثم يستحيل خلق مدن تعكف على تجنب الشر وتحقيق الخير. ولكن لماذا الفلاسفة بشكل خاص هم المناسبون للقيام بوصل السلطة بالأخلاق؟ تكمن الإجابة فى سماتهم، فهم نبلاء، ليسوا جبناء أو مستعبدِين، بل محبون للمعرفة وليسوا مستهلكين للمال أو الترف، يتعلمون بسرعة ويسر. وعند وضع السلطة فى أيدى حاملى هذه السمات، يمكننا ضمان عدم

استخدامها فى تحقيق مزيد من الثراء الشخصى، بل إنها سوف تستخدم فى تدعيم دءوب للرغبة فى التأكد من أن المنافع التى حددها العقل هى الهدف الرئيسى للمجتمع.

د. العدالة والفضيلة المدنية والكذبة النبيلة

لإيجاد مجتمع يمكن أن يتحقق فيه نظام أخلاقى قائم على العقل، يحتاج "الحراس" إلى توفير نظام تعليم أساسى يعلم الأطفال الفضيلة المدنية، فهم على نحو خاص يجب أن يتعلموا أهمية طاعة القانون، إذا أُريد لهم أن ينضجوا كذلك. ولتحقيق هذه الغاية يجب أن يشاركوا فى ألعاب تعلمهم مدى أهمية احترام القانون، مع التأكيد على ضرورة تكريس الموسيقا والشعر لنفس هذا الغرض. كما أن احترامهم للشريعة سيستوعبونه أيضاً من خلال تعلمهم قبول سلطة الأكبر ورعاية الأبوين. وعندما يُشبع الناس بعادات خيرة من هذا النوع، يكونون مهيئين– من وازع إرادتهم– للحفاظ على السلوكيات التى من شأنها أن تسهم فى الخير الأساسى للمجتمع. فضلاً عن أنهم سيعرفون الأفضل لدولتهم، وبالتالى سيعون طبيعة القوانين اللازم تشريعها. وفى الحقيقة وحسب سقراط، أنه حين لا يكون السلوك السليم جزءاً من نظرة الناس المدنية المتأصلة، فستذهب سدى كل الجهود الساعية إلى تشريع الأهداف النافعة للمدينة. فمَثلُ من يفتقدون عادات الفضيلة المدنية مثَل "المرضى" عرضة لشطحات النزوة، وبالتالى فهم غير مؤهلين للإنصات لمن يحذرهم من التأثيرات الضارة الناجمة عن انغماسهم فى الملذات والسكر والنهم.

وعندما يسود الالتزام بالفضيلة المدنية أو احترام الصالح العام للمجتمع، ستكون المدينة بالفعل قد قامت على نحو سليم، وسيتوافر الأساس لازدهار فضائل أخرى مهمة، منها: الحكمة، والشجاعة، والاعتدال، والعدالة. ومن الواضح أن هذه الفضائل الأساسية تتصل ببعضها البعض، بحيث إن العدالة الفضيلة الأرفع والأهم شأناً بينها، لا يمكن أن توجد بدون الأخريات. ولتوضيح هذه النقطة سنورد هنا كل فضيلة على حدة.

هـ. الحكمة والشجاعة والاعتدال والعدالة

لنأخذ الحكمة **wisdom** أولاً، ففى مناقشته للحكمة ميز سقراط بين المعرفة التى يملكها صناع محددون وبين المعرفة المطلوبة من أجل حكم الدولة. فمالكو النوع الأخير وهم الفلاسفة، يتحلون بالمعرفة اللازمة لفهم ما يقتضيه ضمان تحقيق مدينة منظمة على نحو سليم، بما فى ذلك كيفية خلق علاقات جيدة دائمة بين هذه المدينة والمدن الأخرى. أما الشجاعة **courage** فهى قدرة الناس على احتفاظهم بتعهد أو التزام ثابت بدعم القيم الأساسية التى يقدمها للمجتمع صانعو القوانين. والقوانين هنا تجسد قيماً أساسية يجب على المجتمع حمايتها، ويدعمها الأفراد الذين يظهرون شجاعتهم، بغض النظر عن أية صعوبات أو آلام قد تلحق بهم نتيجة دعمهم لهذه القيم(٥٢) .

والاعتدال **Moderation**، الفضيلة المهمة الثالثة، يشير إلى ضبط النفس أو قدرتنا على التحكم فى رغباتنا، بحيث لا تتحكم فى حياتنا. وبامتلاك فضيلة الاعتدال لا يتورط الأفراد فى القيام بأنماط سلوكية حادة، وبالتالى فإن مختلف فئات المجتمع ستكون أكثر قدرة على التعايش معاً فى انسجام وفى ظل علاقات تعاونية(٥٣) . والمدينة التى يتمتع مواطنوها بالاعتدال "تساوى بين كل من الأضعف، والأقوى، والبين بين سواء فيما يتعلق بالعقل، أو بالقوة الجسدية، أو بالعدد أو بالثروة أو بأى شىء آخر. فهم جميعاً يرددون النغمة نفسها"(٥٤) . وعندما يكون الاعتدال هو المعيار سيصبح كل فرد قادراً على الإسهام فى تحقيق الحاجات المشتركة للمجتمع، وفى واقع كهذا، لن يتاح للتطلع إلى الترف أو أية رغبة أخرى الغلبة على هذا الهدف.

هذه القيم تخلّق الوضع المؤدى إلى العدالة **Justice** وهى الفضيلة الأساسية الرابعة. وقد وردت هنا خلف الفضائل الثلاث المذكورة، فمن الواضح أن هذه الثلاث الأوليات إنما تمهد معًا الطريق أو الوضع لإحلال العدالة التى ذكر سقراط أنها ستكون العمل الذى "سيرجأ إتمامه إلى حين إحلال الاعتدال، والشجاعة، والحكمة فى المدينة"(٥٥) . وتأسيساً على الرؤية السابقة للعلاقة بين الفضائل الأساسية، كيف يمكننا ترجمة هذه العلاقة إلى مفاهيم ملموسة وعملية؛ لتحديد طراز المجتمع العادل؟

إن المدينة التى تتسم بالاعتدال، والشجاعة، والحكمة إنما تكون عادلة لأن لكل شخص فيها دوراً سيكون مؤهلاً للقيام به على أفضل وجه، بحيث يستطيع أن يصبح مُسْهِمًا أساسيًا وجوهريًا فى تحقيق الصالح العام للمجتمع. فمن وجهة نظر سقراط أن "كل شخص يجب أن يمارس إحدى الوظائف التى يكون هو الأنسب طبيعيًا لها"(٥٦) . وهذه الحالة تمثل الشرط الخاص لمجتمع عادل. وهنا يقول سقراط:" أن يقوم الفرد بعمله الخاص المكلف به.. تلك هى العدالة"(٥٧) . والحقيقة أن المجتمع العادل هو مجتمع يقوم فيه كل فرد بعمله الخاص، ولا يتدخل فى أمور غيره. وهذه القيمة "تنافس الحكمة، والاعتدال، والشجاعة؛ نظراً لإسهامها الملحوظ فى تحقيق فضيلة المدينة"(٥٨) .

والمجتمع الذى يسهم كل فرد فيه لخير الجميع بما يناسب ما يمتلكه من قدرات ومهارات أساسية، هو مجتمع يعبر عما يمكن تسميته بالعدالة الخارجية **external justice.** ومن الواضح أن هذه الحالة تستند لدى أفلاطون إلى مبدأ الجدارة/ الاستحقاق **merit-ocratic principle**، أى أن يكون كل شخص معين لتلك المهام التى يعتبر "هو الأنسب لها"، كما قال سقراط. هنا يجب على العمال أن يمارسوا مهارات مهنهم الخاصة، وعلى المساعدين أن يُحسنوا من أداء دورهم كمحاربين. أما الفلاسفة "الحراس" الحقيقيون، فعليهم أن يكونوا حكاماً صالحين.

وتكمن المشكلة فى المحافظة على هذا المبدأ فى كيفية إقناع الناس بحقيقته، خصوصًا وأنه بعد هذا العناء، وبعد الالتزام بمعايير المجتمع العادل عند أفلاطون، سيتولى أشخاص مهامًا أكثر أهمية من مهام آخرين، فكيف إذن سيتقبل من هم فى قاع المجتمع هذه المحصلة؟ أجاب سقراط مثيراً كذبة باسم "تأمين العدالة". فيما سيبدو الأمر أنه لا يكفى تعلم عادات الفضيلة المدنية الأساسية لتشجيع الناس على الإسهام فى الصالح العام؛ بل يجب أيضًا أن يعتقد المواطن فى كذبة حول ما يجعل العدالة قيمة ثمينة. من الواضح إذن أن عادات الفضيلة المدنية، مثل طاعة القانون، لا تعد كافية فى حد ذاتها لتأمين وتدعيم الحياة فى مجتمع عادل.

فقد أشار سقراط إلى "الكذبة النبيلة" ""noble falsehood كتعبير يمكن استخدامه لإقناع حكام وشعب المدينة بأهمية قبول كل فرد للدور الأنسب له فى المجتمع. ووفقًا لهذه الكذبة التى سيذيعها سقراط، وبالرغم من أن "جميع من هم فى المدينة أخوة" إلا أن الإله god خالق البشر وضع فى كل شخص معدنًا مختلفًا. فالذهب فيمن سيصبحون حكامًا، والفضة فيمن سيكونون مساعدين، والحديد والبرونز فى الفلاحين والصنّاع. علاوة على أن الله قد صمم طبيعة الناس بحيث ينجبون، إلى حد كبير، أطفالاً على شاكلتهم. ولكن من الوارد أن ينجب أبوان من ذهب أطفالاً من فضة أو برونز، والعكس صحيح. ولهذا، فإن مشيئة الرب هى وضع الناس فى مراكز تلائم قدراتهم، بحكم تعريف القدرات وفقًا للمعادن التى تتألف منها نفوسهم. على سبيل المثال، إذا كان الوضع أن أطفال الحكام قد ولدوا حاملين سمات فئة البرونز، فإنهم يجب أن يُحوّلوا إلى طبقة الفلاحين والعمال. ومن ناحية أخرى إذا احتوت نفوس بعض أولاد طبقة العمال على الذهب؛ فيجب أن يتدربوا ليكونوا حكامًا(٥٩) .

من الممكن أن تكون الكذبة نبيلة وبالتالى ذات قيمة، إذا ما استخدمت لسبب خيّر، والسبب الخيّر فى المقام الأول هنا، هو أن هذه الكذبة تحفظ استمرار مساندة العدالة الخارجية وفقًا لنظام الجدارة. والسبب الخيّر الآخر للكذبة هو كونها تشجع ما يقيم العدالة الخارجية، أى التنظيم أو الترتيب السليم لعناصر النفس الرئيسية: العقل، والشهوة، والروح. ونحن نسمى هذه الحالة من حالات النفس بـ"العدالة الداخلية" internal justice وهى حالة ذهنية تمثل أرقى نظام يمكن لحياة إنسانية أن تبلغه، إنها الحالة التى لا تضمنها سوى المدينة العادلة.

ولكن ماذا تعنى العدالة الداخلية أو عدالة النفس؟ ولمَ هى على هذا القدر من القيمة؟ إن لكل قسم من أقسام النفس أهدافه الخاصة، بتحقيقها يستطيع الفرد الحصول على اللذة المرتبطة بهذا القسم أو ذاك. فبإدراك المرء لأهداف القسم الروحانى يحصّل لذة ترتبط بإظهار الشجاعة فى تدعيم الصالح العام، وبإدراكه أهداف الشهوة يحصّل لَذّات ترتبط بكسب المال. ولكن الأمر لدى سقراط أنه بدون

اتجاه نفس المرء نحو ما يمليه العقل، أو على حد ما أسماه بـ"اللذات التى يقرها العقل"، فإنه " لن يحصل على جوهر اللذات الممكنة المرتبطة بالشهوة وبالجانب الروحانى فى نفسه"(٦٠) . ولنأخذ على سبيل المثال موقفًا من حياة الفرد تكون للروح أو الشهوة فيه مكان الصدارة، فيما تكون أهمية العقل مثبطة. كأن يصبح فرد ما- بعيدًا عن توجيه العقل- متلهفًا إلى النجاح فى معركة سوف يتصف فيها بالعنف الشديد، وفقدان القدرة على اتخاذ قرارات من شأنها أن تحقق له النصر الذى يسعى إليه. أو لنقل إن شخصًا ما نصره الوحيد فى الحياة يتمثل فى تراكم المال، فينتهى به الحال إلى عدم الاهتمام بالخيرات التى يقرها العقل، وبالتالى فقد يدمر مثل هذا الشخص كل علاقاته مع من يحبونه.

فضلاً عن ذلك، فعندما يترك الشخص نفسه ويجنون نهبًا لنوازع القسمين الروحانى والشهوة، فى وقت واحد، فهو بذلك يدير رغبتين جارفتين تحارب كل منهما الأخرى. على سبيل المثال أن شخصًا يرغب فى إظهار الشجاعة نحو دعم الصالح العام، وكنز المال فى الوقت نفسه، مثل هذا الشخص قد يضطر لتحقيق الرغبة الأولى إلى التضحية بكنز المال. ولكن الشهوة قد تتطلب الانحياز إلى إظهار الشجاعة وتدعيم الصالح العام، على حساب جمع المال أو التخلى عن الرغبة فيه. وفى حال كهذه سيكون الانتصار لخدمة المجتمع فى حرب دائمة مع الحث على جمع المال. وفى المقابل عندما يسمح المرء لعقله أو للجزء الفلسفى لديه بأن تكون له الكلمة العليا، فهو بالطبع يتجنب كل هذه التراجيديا. "إذن بالنسبة لسقراط، عندما تتبع النفس بأكملها القسم الفلسفى، دون الوقوع فى حالة الحرب الأهلية **civil war** هذه؛ فإن كل قسم من أقسامها الثلاثة سيقوم بعمله الخاص وبشكل محدد وعادل، وسيتفرد بالتمتع بملذاته الخاصة، أى تلك الملذات التى تعد أحق وأفضل متع ممكنة(٦١) .

هذه النفس المتزنة المنظمة تحقق السعادةَ لصاحبها، بالإضافة إلى أنها ستجعله قادرًا على أداء إسهام مهم للحفاظ على سمة التنظيم الجيد للمجتمع. ووفقًا للحقيقة القائلة بأن الشهوة والقسم الروحانى يكونان تحت توجيه القسم الفلسفى، فإن هذا

يستلزم من الأفراد المحافظة على توازنهم الشخصى الداخلى بما يجعلهم قادرين على الأداء الجيد لوظائفهم المختلفة التى يعدون الأنسب لها. فعدالة النفس الداخلية متصلة ومدعمة فى الوقت نفسه للعدالة الخارجية لحياة تقوم على مبدأ الاستحقاق "ميريتقراطية "meritocratic.

وبناءً على منطق العدالة الداخلية السابق، يقَر فى فهمنا الآن لماذا حسب سقراط يكون من الأفضل "لكل فرد أن يخضع لحكم عقل قدسى، يُفضّل أن يكون قابعًا بداخله وملكه هو، وإلا فسيفرض عليه من خارجه. ومن ثم سيصبح الجميع- وإلى أقصى حدٍ متخيل- متشابهين ومتحزبين؛ يحكمهم الشىء نفسه[٦٢] . والواضح أنه لتحقيق هذا الهدف، فإن المدينة الحقيقية هى ليست إلى حد كبير تلك المدينة الخارجية التى يعيش فيها الناس حياتهم اليومية، بالرغم من أنها تمثل ذلك أيضًا بالطبع. فالمدينة الحقيقية هى النفس المستوية بشكل سليم. وبدون تحقق هذه الحالة من العقل، فلن تكون هناك سيادة أو عدالة خارجية. وكما قال سقراط: "أيضًا من أهدافنا فى حكم أطفالنا ألا نسمح لهم بالحرية حتى نُرسى بداخلهم دستورًا تمامًا كما فى المدينة، وبتغذية أفضل ما لديهم بأفضل ما لدينا: نجهزهم بحارس وحاكم مشابهيْن لحراسنا وحكامنا؛ كى يأخذوا مكاننا.. ومن ثم، وفى هذا الحين وحده، نطلقهم أحرارًا[٦٣] . وعندما تبلغ المدينة هذه المرحلة، فإن عادات الفضيلة المدنية التى تسهم فى الإعلاء من قدرة كل مواطن على تدعيم الصالح العام عن طريقٍ دعم الفضائل المدنية، مثل الاعتدال، والشجاعة، والحكمة، ومن ثم العدالة- وأيضًا الكذبة النبيلة عند أفلاطون.. كل هذا يكون فى هذه الحالة قد مهد الطريق ليس لإقرار دستور جيد فى الدولة فحسب، بل دستورٍ سليم ومتساو أيضًا داخل نفس كل فرد من أفراد المجتمع.

و . الديمقراطية والظلم

إن الأمل فى مدينة صالحة لا بد وأن يتعارض مع واقع المدن الفاسدة. وبالنسبة لأفلاطون فإن التيموقراطية[*] **timocracy** والأليغاركية **oligarchy**، والديمقراطية **democracy**

(*) حكومة قائمة على أساس الثروة والمجد . (المترجم) .

هى أنظمة فاسدة تدفع المجتمع فى اتجاه الاستبداد. وكل ما تتضمنه هذه النظم من تطبيقات تنم عن القسوة والمأساة. وفيما يلى نقدم ملخصًا مختصرًا لحجته فى ذلك. ومن المهم لكى نفهم رؤيته تلك، أن نعرف أن ما يميز أنظمة عن غيرها هى السمات المختلفة للنفس المهيمنة عليها. وفى المدينة الأفضل أى "الجمهورية"، تكون الهيمنة لقدرة العقل. فيما نجد إما الجانب الروحى أو الشهوة، هى المسيطر فى الأنظمة الأقل شأنًا(٦٤) .

فى النظام التيموقراطى مثلاً يسيطر الجانب الروحانى. وينصب تكريس هذا النظام على جعل المجد والشجاعة وحب النصر العسكرى هدفًا رئيسيًا. (٦٥) وهو الوضع الناتج عن طبيعة الميول المتناحرة الكامنة داخل مثل هذا النوع من الأنظمة الذى سوف نجد فيه من يسعى إلى كسب الثروة، أو من يستعرض ميوله الأرستقراطية ويريد أن يحكم بالفضيلة. ومن هنا تنشأ حرب أهلية بين أصحاب الميول المتعارضة تنتهى بالتوفيق بينهم بما يتيح الملكية الخاصة للأرض، واستعباد الفلاحين للعمل فيها، كما أن الأنشطة المتعلقة بالحرب- فى مثل هذا النظام- تعد مجالاً رئيسيًا فى الحياة.

ومن هنا، سوف يتسم الحكام بـ"الروحانية والبساطة"، حيث سيقضون وقتهم مشغولين بالحرب كوسيلة للحصول على المجد. فضلاً عن أنهم سيشبعون شهواتهم الخاصة بأموال الآخرين، فيما يوفرون أموالهم الخاصة. ولكن فيما يتعلق بعاطفتى المال والمجد، سنجد أن العاطفة الأخيرة ستسيطر، بسبب البحث الدوب والمستمر عن النصر العسكرى. وفى وضع كهذا لن يكون هناك اهتمام بالقدر الذى يجعل للفلسفة والبعد العقلانى للنفس شأوًا كبيرًا فى المجتمع(٦٦) .

النظام التالى هو الأليغاركية **oligarchy**، وفيه يتحول "عشق النصر والمجد إلى عشقٍ لجمع المال"(٦٧) . وهنا تسيطر الشهوة على غيرها من أقسام النفس الأخرى، حيث يصير المال أعلى قيمة من الفضيلة، ويصير الأثرياء مثار إعجاب الآخرين ويُنصَّبون حُكامًا. والحقيقة أن الأليغاركية نظام سياسى مصمم بحيث تذهب المناصب إلى ذوى الأملاك، أما الفقراء فليست لديهم فرصة للحكم، مهما تمكن أحدهم من القيام بأفضل عمل(٦٨) . والسمة الرئيسية لمجتمع من هذا النوع، هى عدم استخدام

المال لدعم حياة الترف بقدر استخدامه لإشباع الحاجات الضرورية، أو الشهوات، أما باقى المال الذى يراكمه الفرد من أرباح مشروعاته فسوف يقوم بكنزه(٦٩) . أيضاً فى مجتمع من هذا النوع يعبد فيه المال، وتفقد فيه الفضيلة مكانتها، نجد كثيراً من الناس يتجنبون تحمل مسئولية حياتهم الخاصة. وبالتالى فإن بعض الناس سوف يبيعون كل ما لديهم للآخرين، وهو ما يعنى أن كثيراً من الناس لن يتسنى لهم بعد ذلك امتلاك الأدوات أو الاستعداد للقيام بالوظائف الأساسية كعمال وصناع، وبدلاً من ذلك سيصبحون فقراء فاقدين لما يبقيهم على قيد الحياة. ومن ثم يصبحون عالة على غيرهم، وبعضهم سيمارس الشحاذة، والبعض الآخر سيصبحون أشراراً يرتكبون الجرائم، ولصوصاً ومختلسين(٧٠) .

وبطبيعة الحال سيصبح الفقراء حانقين على الأغنياء، ويرونهم غير مستحقين لوضعهم. وعندئذ يأتى الوقت الذى يطيح فيه الفقراء بالأغنياء، ويؤسسون النظام الديمقراطى الذى يمنح فيه كل شخص فرصة المشاركة فى حكم المدينة(٧١) . وسرعان ما تتحول النظم الديمقراطية إلى مجتمعات يتاح فيها- وبحرية غير مقيدة- لا اشتهاء الحاجات الأساسية والضرورية فحسب؛ بل أيضاً السلع غير الضرورية أو ما ينتمى إلى الرفاهية من منافع يمكن للناس أن يعيشوا بدونها. وفى هذا المناخ من الإباحة العامة يفتقد الناس إلى ضبط النفس، ومن ثم يتم الإفصاح عن جميع الملذات ليكون لها قيمة متساوية.

والحقيقة أن الديمقراطى لا يستطيع أن يميز بين "الرغبات الجميلة الصالحة" وبين تلك الرغبات "الشريرة"، كما أنه يسعى الى تتبع أى رغبة أيًا كان نوعها، وليس هناك أساس لإقامة نظام عقلانى للحياة. ونراه يطلق على هذه الطريقة فى الحياة "الطريق الى الحرية والسعادة"، فيما هى فى الحقيقة تمثل جواز مرور للاستعباد، أو للاستبدادية المتطرفة(٧٢) .

وأخيراً هناك حكم الطاغية **tyranny** وهو متطور أو ناشئ عن الديمقراطية، ومرتبط بصيغة من الشهوة التى "بلا قانون" **lawless** ؛ لأنها تعلى من شأن رغبات غير

ضرورية، ورافضة لنظام العقل فى الوقت نفسه[٧٣] . وهذا النظام الذى يبلغ أوْجَه فى حكم الشهوة غير الممتثلة لنظام العقل، يتسم برغبة جامحة فى الحرية، لا تشبع[٧٤] . والحقيقة أن سقراط يلقى باللوم- فى ظهور حكم الطاغية- على هذه الرغبة المتطرفة فى الحرية[٧٥] . وفى هذا النظام تتألف الطبقة الحاكمة ممن لا يقدمون أية إسهامات نافعة للمجتمع، "العوَل" drones الذين كانوا جزءًا من الحياة الأليغاركية، هؤلاء الناس واجهوا الأغنياء، ووعدوا بالاستيلاء على أموالهم وإعطائها للفقراء، ولكنهم احتفظوا لأنفسهم كحكام بالنصيب الأكبر منها بعد أن سلبوها من الأغنياء[٧٦] . وعندما شكا الأغنياء أمام عامة الناس، اتهمهم هؤلاء العوَل بأنهم يحيكون المؤامرات لإيقاع الضرر بالناس. وخوفًا من أذى الناس كان رد فعل الأغنياء مثلما كان حال الأليغاركيين، حيث طالبوا بالحكم لأنفسهم. وبالفعل وصلت هذه الصفقة إلى ذروتها بأن أُتهم كل من الأغنياء والعول بارتكاب الجرائم وقُدموا إلى المحاكمة[٧٧] .

ووسط هذا الاضطراب العام، يقرر الناس تنصيب شخص يعد بمثابة البطل champion بالنسبة لهم، ويصبح هذا البطل طاغية عندما يسيطر على "الغوغاء المنقادين" docile mob ، ويلجأ إلى الأساليب العنيفة والقسرية بما فيها استثارة الحرب الأهلية ضد الأغنياء[٧٨] . وفى النهاية يدرك الناس أنهم خلقوا شبحا ومن ثم يأمرونه بترك المدينة ولكنه يأبى، دون استخدام العنف لاستعادة سيطرته[٧٩] .

تبين هذه القصة التى سردناها أنه عندما تتآكل الفضيلة المدنية، أو يتلاشى التفانى من أجل الصالح العام، ولا تبقى الفضائل العظيمة مثل العدالة، والاعتدال، والشجاعة، والحكمة جزءًا من حياة المدينة. فإن الشهوة فى صورها المختلفة، وتأثيراتها الضارة ستسود المدينة وتحكمها. ومن ثم، ففى سياق ما أورده أفلاطون، يكون من الأفضل للمدن أن تتبع مسارًا عادلاً.

مع ذلك فإن النتائج الخيّرة لتحقيق العدالة، وكذا العواقب المريعة التى تنتج عن غيابها، لا تتعلق بالمدن فحسب، بل وبالأفراد أيضًا. وقد خلص سقراط فى الجمهورية إلى إيضاح طبيعة الامتيازات الشخصية التى تتحقق فى ظل حياة عادلة، ومن ثم

المضار التى تلحق بالأفراد فى ظل حياة غير عادلة. حيث أثبت أن الآلهة ستساعد دائمًا الشخص العادل فى حاجته "سواء أثناء حياته أو بعد مماته"؛ لأن الآلهة "لا تهمل مطلقًا من يتوق شوقًا لأن يصبح عادلاً".(٨٠) . وتساءل سقراط: أليس حقيقيًا أن الناس العادلين يتمتعون بسمعة جيدة، ويحصدون الثناء والمديح من الآخرين؟(٨١) وذكر فى المقابل أن الشخص غير العادل سيصبح "تعسًا شقيًا" wretched و"محل سخرية" ridiculed. والواقع أنه "سيضرب بالسياط وسيعانى من أنواع شديدة من العقاب من شَبْحٍ وحرقٍ وغير ذلك مما لا يمكن وصفه إلا بالوحشية(٨٢) .

هذا هو المصير الذى ينتظر الظالم فى الحياة الآخرة. وفى معرض مناقشته لأسطورة "إير" Myth of Er أفردَ سقراط اهتمامًا للإرهاب والألم الذى ينتظر غير العادلين فى الحياة الآخرة، وأوعز لـ "جلوكون" بأن يطبق العدالة، وأن يتصرف وفقًا للعقل فى كل شىء، بحيث يكون قادرًا على نيل مكافآت الآلهة على الأرض. وبعد موته، وفى هذه الحالة، خلص سقراط إلى القول "إننا سنعمل الخير ونكون سعداء".(٨٣) .

وهذه الأهمية التى أفرد لها سقراط هنا، تشير إلى أنه إذا لم يكن من الممكن إقناع الناس بأن يتصرفوا على نحوٍ عادل من خلال نظام عقلانى كما شرح فى الجمهورية، فربما تخيفهم صورة الآلام المبرحة الرهيبة تلك التى سوف يعانونها بسبب تصرفهم غير العادل، أو تجعلهم يمتثلون لحياة عادلة. ومن ثم فربما يحقق الخوف ما لا يستطيع العقل نفسه تحقيقه.

ز . أفلاطون والمجتمع المدني

تمثل النظرية السياسية عند أفلاطون بيانًا خاصًا عن العدالة داخل المجتمع ولدى الفرد. والكفاح من أجل العدالة لا يفترض فيه أن يتضمن، كما سيكون لاحقًا، الحاجة إلى أن ندمج فى المجتمع فكرة أن الناس أحرار وأشخاص أخلاقيون متساوون، وأنهم خاضعون لقواعد يتقبلونها جميعًا كشرط من أجل تحقيق المساواة العامة. بل يجب،

بدلاً من ذلك، أن تصل العدالة فى ذروتها وأوجِها إلى صورة لمدينة تشجع التنظيم السليم للأقسام الثلاثة الأساسية للنفس.

وهنا لن يكون للأفراد حقوق متساوية كما فى العالم الحديث، بل سيكون هناك التزام بإعطاء كل شخص شيئا ما ذا أهمية وشأنا عظيما، حياة تكون عناصرها الأساسية فى حالة انسجام مع بعضها البعض. وعندما تتشكل نفوس الأشخاص بشكل سليم، يمكنها حينئذٍ أن تساهم على نحو جوهرى وضرورى فى المجتمع، محققة بذلك إمكانية وجود نظام عادل. وبالنسبة لأفلاطون عندما تتجسد العدالة داخل الأفراد، يمكننا بعد ذلك أن نجدها فى المجتمع.

ولكن لنأتى إلى السؤال المنتظر: ما الدلالات التى تحتويها هذه الرؤية فيما يخص المجتمع المدنى؟ من الوهلة الأولى تبدو الإجابة على هذا السؤال موحية برد تشاؤمى. فإذا كنا نعنى بالمجتمع المدنى نظاماً يشمل مجال الجماعات الطوعية المنفصل وأيضاً الالتزام العام بمعايير مشتركة، مثل احترام حرية وحقوق من يعيشون فى مجتمع قائم على فضائل مدنية تضمن هذه الحقوق، فإن جمهورية أفلاطون سترى أن هذه الترتيبات غير مقبولة. وعلى أية حال، فالجماعات الطوعية التى تعمل كمصدٍ ضد سلطة الدولة، ستجعل من الصعوبة بمكان أن يكون للدولة دور مركزى فى تنسيق الأنشطة الخاصة بالطبقات المختلفة، بحيث يمكن تحقيق الصالح العام للجميع.

وفى حقيقة الأمر إن "حراس" أفلاطون ممن يربون الأطفال فى المشاع والذين يجرون زيجاتهم بواسطة نخبة مختارة من الحكام سيرون أن نظام المجتمع المدنى شىء لا يمكن التسامح معه. كما أن حراس/ حكام أفلاطون- الذين يخشون من ألا تكفى عادات الفضيلة المدنية لتأمين تقبل الناس للمسئولية- سيبدون مزيداً من الرفض لصيغة المجتمع هذه، خصوصاً وأنهم، أى الحراس/ الحكام، ليست لديهم صعوبة بحكم التكنيكات الإدارية المرتبطة بـ"الكذبة النبيلة" عند أفلاطون.

ومن ناحية أخرى، فإن حجج أفلاطون تشير بمعنًى ما، على الأقل بشكل غير مباشر، إلى الحاجة إلى مجتمع مدنى. وبالنسبة للحقيقة القائلة بأن "الملك الفيلسوف" عند أفلاطون يؤسس دوراً مستقلاً للشخص المتحدث بالحقيقة. فمن الواضح أن طبقة

الفلاسفة، خاصة كما بدت فى التصرفات التى أوردها سقراط وأفلاطون فى وصفهما للفرد الباحث عن الحقيقة، يمكن توظيفها جيداً إذا كان لديها من الحرية ما يتيح لها الاستقلالية عن جميع المؤثرات، والقوى الخارجية المُشكِّلة. فالبحث عن الحقيقة لا يزدهر إلا فى بيئة خالية من المشاعر المستعصية، ومن الجهود الخارجية من قبل الطغاة من أجل قهر الفكر .

فالملك الفيلسوف عند أفلاطون لا يمكنه أن يزدهر إلا فى مجتمع يتوفر فيه مجال منفصل، يعمل فى إطار بيئة أخلاقية أكبر، مكرسة لتأمين حقوق الناس وللفضائل المدنية التى تتيح تحقيق هذه الحقوق. وحيث إن الملك الفيلسوف عند أفلاطون قد لا يدافع عن مجتمع مدنى بهذا الوصف، فمن الصعب أن نتخيل كيف يمكن له أن يحيا بدون مجتمع كهذا.

وفيما يتعلق بهذا الحجة الأخيرة، يمكن بالطبع أن يكون هناك زعم بأن الملك الفيلسوف لن يكون قادراً على تحقيق أهدافه، إلا فى نظام خاص متمثل فى الجمهورية الأفلاطونية. إنه فقط الوضع الذى يتم فيه تنظيم المجتمع بحيث نكون على يقين من أن الحكم فيه سيئول إلى من هم أعظم حكمة. ويظل الفلاسفة يشعرون فيه أنهم قادرون على الانخراط فى الفلسفة. وخارج هذا النمط من المجتمعات، لن يكون هناك فيلسوف لديه ما يكفى من أمان لممارسة الفلسفة.

ولكن ما الأسباب الداعمة لهذا الموقف؟

أولاً إن البحث عن الحقيقة مهدِّد لما هو قائم من معايير، وفى الغالب عندما توضع الآراء المعاصرة موضع تحدٍّ فإن من يقوم بذلك يعتبر مساءلاً أمام المجتمع، ويكون فى هذه الحالة مُعرضًا لأشكال من عدم التسامح والإقصاء الاجتماعى. حيث إنه فى جمهورية أفلاطون فحسب، نجد المجتمع مصممًا لحماية الفيلسوف بحيث يمكنه أن يكون حراً فى ممارسه فنه.

ثانيًا أنه في جمهورية أفلاطون فحسب، يمكن تصميم النظام التعليمى لكى يطوِّر الفطنة الفلسفية عند الأفراد بشكل حقيقى. وفى المجتمعات التى يتم التأكيد فيها على أمور أخرى غير الفلسفة من قبيل السعى وراء المال، أو الشهوة، أو حتى الحقوق مثلاً، فإن الشخص ذا القدرة الفلسفية، لن يكون قادرًا أبدًا على تطوير موهبته الفلسفية. ولكن جمهورية أفلاطون ستضمن مساحةً يحتل فيها التدريب على الفلسفة دائمًا مكانة تفوق فى أهميتها أية أنشطة واهتمامات أخرى.

وبالنسبة لمؤيدى المجتمع المدنى، فمن شأنهم القول بأن المجتمع المدنى يمكنه أن يحمى الفلاسفة من عدم تسامح العامة، ويمكنه أيضًا توفير التدريب الذى يجب أن يحصل عليه الناس كى يصيروا فلاسفة. وإلا فإننا نعرِّض الفلسفة للخطر؛ بربطها بصيغة من حياة النخبة المهددة للحريات الأساسية التى يحميها المجتمع المدنى والتى تحتاج إليها الفلسفة بكل تأكيد.

هوامش الفصل الثانى

(١) George H. Sabine, A histrory of Political Theory, (New York: Holt, Rinehart, and Wins-ton, 1963)صص ٤-٩.١٥ . , Also, Sibley, Political Ideas and Ideplogies, ص ٤٤

(٢) Sabine, A History of Political Theory, ص١٤

(٣) المرجع السابق، p 15

(٤) المرجع السابق، p 23

(٥) المرجع السابق، p p 33-34، ١٥ ,

(٦) فى مناقشتى لمواقف أفلاطون فى الجمهورية سأستخدم اسم سقراط فى بعض الأحيان، عند الإشارة لوجهة نظر أفلاطون ذلك لأن سقراط هو الشخصية الرئيسية فى الجمهورية ,أيضاً لحقيقة أن هذا الأخير يمكن اعتباره عاكساً لموقف أفلاطون فى الجمهورية. أيضاً الترجمة التى أستخدمها هنا هى G.M.A Grube, Plato's Republic, 2nd edition revised by C.D.C. Reeve, (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1992).

(٧) المرجع السابق، p ص 4-5 و b-d330

(٨) المرجع السابق، pp 5-6, 331C-33ld

(٩) المرجع السابق، ص. 6.331e

(١٠) المرجع السابق، ص 7.332e

(١١) المرجع السابق، ص ص10-11,335 a-e

(١٢) المرجع السابق، ص ص14-15,338c-339c

(١٣) المرجع السابق، ص .16.340c

(١٤) المرجع السابق، ص ص .16-17,340e-341a

(١٥) المرجع السابق، ص. 18,342b-c

(١٦) المرجع السابق، ص ص .18-19,342c-e

(١٧) المرجع السابق، ص .21,345d

(١٨) المرجع السابق، ص ;346e ص .23,347b

(١٩) المرجع السابق، ص.23,347c

(٢٠) المرجع السابق، ص ;24,338d ص .27.350c

(٢١) المرجع السابق، ص .28.351d-352a

(٢٢) المرجع السابق، ص.31.353e,354a

(٢٣) المرجع السابق، ص .31.353,354a

(٢٤) المرجع السابق، ص ;42.367d ص ,33.357a-c ص .34.358a

(٢٥) المرجع السابق، ص 42.367d

(٢٦) المرجع السابق، ص .34.358a

(٢٧) المرجع السابق، ص .44.369d

(٢٨) المرجع السابق، ص.46.371b-d

(٢٩) المرجع السابق، ص ص 47-48.372d-e

(٣٠) المرجع السابق، ص 48.373a-c

(٣١) المرجع السابق،48.373c

(٣٢) المرجع السابق، ص .48.,373c

(٣٣) المرجع السابق، ص ,See "Introduction" to Grube edition of the Republic 118,442 ص .xv

(٣٤) ,Republic، ص .116.441a

(٣٥) المرجع السابق, .,116.441a

(٣٦) المرجع السابق ., ص 118,42cص.50.375b

(٣٧) المرجع السابق. ,ص87,410b

(٣٨) المرجع السابق. ,ص 118.442b

(٣٩) المرجع السابق. ,ص 89.412c

(٤٠) المرجع السابق. ,ص ص .90-91.414a-c

(٤١) المرجع السابق. ,ص90.414b

(٤٢) المرجع السابق. ,ص ص 49-50.375a, ص 90.414b.

(٤٣) المرجع السابق. ,ص 92.416a-c

(٤٤) المرجع السابق. ,ص 50.375b-c

(٤٥) المرجع السابق. ,ص 90.414a.

(٤٦) المرجع السابق. ,ص,92-93,416b-cص, 136.461d-eص ص 138-39,464a-e

(٤٧) المرجع السابق. ,ص ص 136-37,462c-d

(٤٨) المرجع السابق. ,ص 130.456b

(٤٩) المرجع السابق. ,ص, 129.455c-eص 130.456a-b

(٥٠) المرجع السابق. ,ص134.459e-460c

(٥١) المرجع السابق. ,ص.135.461c هناك قيود وحدود أخرى تتمثل في أن الرجل لا يمكنه مضاجعة بنيه، أو أمه أو حفيداته أو قريبات أمه والمرأة أيضاً ليس لها أن تضاجع ابنها أو أيا من أولاده أو أباها وأقرباءه.

(٥٢) المرجع السابق. ,ص.104,429b-d

(٥٣) المرجع السابق. ,ص ص.106-07,430e-432a

(٥٤) المرجع السابق. ,ص 107.432a.

(٥٥) المرجع السابق. ,ص.108.433b

(٥٦) المرجع السابق. ,ص 108.433a

(٥٧) المرجع السابق. ,ص 108,433b,ص 109,433e.

(٥٨) المرجع السابق. ,ص 108,433c-e.

(٥٩) المرجع السابق. ,ص ص 91-92,414c-415d.

(٦٠) المرجع السابق. ,ص ص 257-58,586d,also 586c.

(٦١) المرجع السابق. ,ص 258.586b.

(٦٢) المرجع السابق. ,ص .262.590d

(٦٣) المرجع السابق. ,ص .262.590d-590a

(٦٤) المرجع السابق. ,ص . 214.544d

(٦٥) المرجع السابق. ,ص ,215.545bص .218.548d

(٦٦) المرجع السابق. ,ص ص.217-18.547b-548d

(٦٧) المرجع السابق. ,ص.221.551a

(٦٨) المرجع السابق. ,ص 221.551b-c.

(٦٩) المرجع السابق. ,ص .224.554a

(٧٠) المرجع السابق. ,ص ;223.552d-eص222.552a-c

(٧١) المرجع السابق. ,ص .227.556d,557a

(٧٢) المرجع السابق. ,ص ص ,231-32.561b-d;alsoص ..234.563e-564a

(٧٣) المرجع السابق. ,ص ,232,562aص ص 241-42.571b-c

(٧٤) المرجع السابق. ,ص ص .232-33.562c

(٧٥) المرجع السابق. ,ص. ٢٣٤ ٥٦٣.e-564a

(٧٦) المرجع السابق. ,ص.235-36.564d-564b

(٧٧) المرجع السابق. ,ص.236.565b-c

(٧٨) المرجع السابق. ,ص.236.565-566a

(٧٩) المرجع السابق. ,ص.240,569112a-b

(٨٠) المرجع السابق. ,ص .284.613a

(٨١) المرجع السابق. ,ص.284.613c

(٨٢) المرجع السابق. ,ص .582,613d

(٨٣) المرجع السابق. ,ص ,292.621d ص .287.615d-616a

قراءات مقترحة

Barker, Ernest Sir. The Political Thought of Plato and Aristotle. New York: Russell & Russell, 1959.

Euben, J. Peter. The Tragedy of Political Theory: The Road Not Taken. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Lycos, Kimon. Plato on Justice and Power: Reading Book I of Plato's Republic. Albany, New York: State University of New York Press, 1987.

Reeve, C.D.C. Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic, Princeton: Princeton University Pres,1988.

Strauss, Leo. Studies in Platonic Political Philosophy. With an introduction by Thomas L. Pangle. Chicago: University of Chicago press, 1983.

Wood, Ellen Meiksins and wood, Neal. Class Ideology and Ancient Political Theory: Socrates, Plato, and Aristotle in Social Context. Oxford: B. Blackwell, 1978.

Zeitlin, Irving M. The Classical Origins of Social and Political Thought. New Jersey: prentice Hall,1993.

الفصل الثالث
رد أرسطو على أفلاطون : أهمية الصداقة

١ . مقدمة

أصبح أرسطو (٣٨٤ -٣٢٢ ق. م) تلميذاً لأفلاطون فى عام ٣٦٧ ق.م، وظل ملازمًا له زُهاء عشرين عاماً. أثناء هذه المدة تأثر أرسطو كثيراً برؤى ومواقف معلمه، ولم يتبرأ مطلقًا، كما يقول "جون مورال" **John Morrall**، من تأثير أفلاطون عليه[١] . فنراه يقسّم النفس، تماماً مثلما قسّمها أفلاطون، إلى قسمين: عقلانى، وغير عقلانى. العقلانى هو القسم الأعلى شأناً؛ نظراً لاستناده إلى العقل. فيما نجد أن القسم الثانى برغم اشتماله على الشهوة والرغبة، إلا أنه قابل لإطاعة ما يمليه العقل[٢] .

ووفق هذا الافتراض الأساسى المشترك، دفع كلا الفيلسوفين بضرورة أن تعلم الدولة مواطنيها أن يفهموا، ويعملوا، بما يتوافق مع رؤية للمجتمع تتجسد فيها أفضل إنجازات الحياة العقلانية، وتدعم صفاتها الفضيلة المدنية المتمثلة فى الالتزام بالصالح العام، فهى هنا فى الحقيقة وثيقة الصلة بهذه الرؤية.

قطع أرسطو على مدار حياته خطوات فى تنقيح بعض العناصر الرئيسية الواردة فى رؤية أفلاطون السياسية. وارتبطت تحولاته عن أفلاطون بعزمه على رسم صورة لطريق عقلانى للحياة أكثر شمولية مما قام به أستاذه. كما طمح فى أن يوسع من رؤية أفلاطون للمجتمع، بحيث تتضمن ما ظن أرسطو أنه قد أغفله.

وكى نقدم نظرة كاملة حول كيفية تناول أرسطو لهدفه السابق، ينبغى لنا مراجعة عنصر مهم فى جمهورية أفلاطون. فـ "الجمهورية" عند إرسائها لحكم العقل داخل

مجتمع عادل يتضمن النفس العادلة، صورت مجتمعًا يملك فيه العمال والحراس والفلاسفة وظائف منفصلة ومهمة لتحقيق الصالح العام للمجتمع. ولاستمرار الناس فى الالتزام بأدوارهم، نادى أفلاطون بإدارة الحاكم للناس من خلال تكتيكات متنوعة، مثل ترتيب أمور زواج الحراس، والتكريز بالكذبة النبيلة حول كون الإله الخالق يسند إلى الناس جميعًا الأدوار الأنسب لهم بحكم ما يملكونه من قدرات فطرية. وحين لا تكفى عادات الفضيلة المدنية لضمان قبول المواطنين بأدوارهم تلك، تصبح قوة الحيلة ضرورية.

وفى المقابل، فإن مقاربة أرسطو لتأمين أداء أنسب الناس لوظائفهم؛ تتمثل فى التأكيد على رئيسية مكانة الجماعة community فى حياتهم. هذه هى بالضبط- حسب أرسطو- الخبرة التى يجب أن تكون فى بؤرة الحياة الاجتماعية والسياسية برمتها، إذا أريدَ للمجتمع أن يسهل إسهامات جميع الناس لصالح الخير العام. فقد رأى أرسطو أن الفضيلة المدنية للصداقة civic virtue of friendship ذات دور فعال فى المجتمع، فحيثما يكن الناس أصدقاء يرتبطوا معًا بوثاق من القيم الأخلاقية المشتركة، كخبرة تمكّنهم من التعاون معًا فى سبيل تحقيق أهداف اجتماعية عامة، بإظهار التفوق الفردى المطلوب فى الأداء الجيد لوظائفهم المختلفة داخل المجتمع. والحقيقة أن أساس المجتمع عند أرسطو، وحسب ما يقول "مورال" Morrall، يتمثل فى " تضامن اجتماعى ينشأ عن صداقة فعالة من قبل الأشخاص نحو مواطنيهم الأصدقاء"، والكلمة اليونانية المعبرة عن هذا التجربة هى Koinonia(٣).

وفى هذا الفصل، فإن أهمية الصداقة ستكون هى دفة التوجيه لمناقشتنا رؤية أرسطو فيما يخص السياسة، ومقاربته الممكنة للمجتمع المدنى. وقبل أن نمضى فى ذلك، ينبغى لنا أن نميز بين منحى أرسطو الخاص فى دراسة السياسة وبين مقاربة أفلاطون.

٢ . المعرفة العلمية والذكاء العملى

من وجهة نظر أرسطو، يوجد شكلان رئيسيان للمعرفة: المعرفة العلمية scientific knowledge، والذكاء العملى practical intelligence(٤).

تشير المعرفة العلمية إلى امتلاك "أشياء خالدة"، "غير قابلة للفناء"[٥] وإلى مبادئ صحيحة بطبيعتها، ولا تحتاج إلى تبرير على صحتها، ويمكن من خلالها بناء نسق استدلالى deductive من الفكر يطلق عليه "نظرية" theory، تمكننا من التنبؤ حول أحداث المستقبل المتعلقة بالمواضيع قيد الدراسة فى أى مجال أو حقل بحثى[٦] . فإذا أخذنا مثلاً نظرية تفسر أصل مرض ما، يمكننا التيقن من أن شفاء المريض سيكون مضموناً حال تطبيقنا العلاج الذى أجازته هذه النظرية[٧] .

وحيث إن المعرفة العلمية قادرة على توفير فهم شامل ودقيق وثابت حول ما ندرسه، فإن الذكاء العملى غير قادر على منح يقين مماثل فى مجالات تخصصه. والفرق بين قدرة كل من هذين النمطين على الإنجاز يكمن فى التفكير بالواقع المختلف الذى يدرسه كل منهما. فالعلم يدرس الطبيعة، فيما يُعنى الذكاء العملى بالأعمال/ التحركات، فى عالم الخبرة الجيدة. وفى حالتنا هنا، تتمثل هذه الخبرة فى الخير الأخلاقى والعقلانى للبشر[٨] . كما أن عالم الطبيعة الذى تدرسه العلوم هو عالم لا تتغير فيه العلاقات بين العناصر المختلفة لأى مجال من مجالات دراسته، مثل جسم الإنسان. فيما أن الثبات constancy بين العوامل التى تصنع خبرة الإنسان، وخصوصاً فى عالم الأخلاق والسياسة، لا يوجد بالدرجة نفسها كما هو فى عالم الطبيعة.

وفى كتابه "علم الأخلاق" Ethics ذكر أرسطو أن " ما هو خير وعادل، أن مواضيع البحث فى العلوم السياسية تختلف وتتنوع بشكل كبير، بحيث تبدو قائمة على العرف وحده وليس على الطبيعة[٩] . وبالتالى فى مناقشة السياسة ينصبّ الاهتمام على العون فى تعريف الخير "أو أساس الحياة العقلانية للفرد والمجتمع كليهما. إلا أن الدقة المحددة فى التفكير العلمى لا يمكنها أن تتوافر أبداً فى المنهج المستخدم لإيجاد طريق الحياة العقلانى فى المجتمع. ومن ثم- حسبما يرى أرسطو- لا يجب أن نتطلع إلى الدرجة نفسها من الدقة exactness فى جميع أنواع الحجج المماثلة"[١٠] . فلن يتسنى لنا سوى " بالكاد وبصورة عامة، فهمُ صيغة/ شكل عالم السياسة والأخلاق"[١١] .

وكما تقول "مارتا نوسباوم" Martha Nussbaum ينم الذكاء العملى عن قدرة على "الفهم والإمساك بالسمات البارزة والمغزى العملى لمحددات ملموسة"(١٢) . لأنه يقتضى أن نظل معنيين بحقائق محددة عن وقائع سارية يجب أن تُبت بشأنها القرارات. وبالتركيز على هذه المحددات وحدها، وبدون تلك النظريات المستخدمة فى تفسير البناء المتواتر دائمًا للطبيعة التى تتكون من نظم متطورة لقواعد قائمة على الاستدلال، لا يعدو الذكاء العملى كونه مجرد واصف للنماذج والميول التى تتيح إرشادات عامة حول كيفية فهم العالم، والعمل فيه. وهنا يجب أن نعترف بحقيقة تقول إن عالم الخبرة خاضع لتغيرات غير قابلة للتنبؤ. وبالتالى يجب أن يكون الذكاء العملى قادراً على قبول هذا الكم الهائل من الوقائع، ومرنًا بالدرجة التى تمكنه من تحسين وتغيير الاستراتيجيات والخطط، أمام ما هو غير متوقع(١٣) .

وبناءً على أهمية التركيز على الأمور الخاصة وهذا الفيض الهائل الذى تتسم به، سوف نجد أن الشخص المتمتع بالذكاء العملى على وعيٍ بأن أغلب النظريات التى تنشأ عن نظم تفكير استدلالية، ستثبت عدم نفعها، وقد تصبح عائقًا أمام الفهم والعمل. وهناك سبب وجيه لهذه المحصلة، فالنظرية العامة بطبيعتها تبالغ فى تبسيط العالم، وبالتالى فلن تتيح لنا سوى رؤية عناصر معينة من الواقع، ومن ثم قد تحجب عنا إمكانية التوصل إلى عناصر أخرى على درجة كبيرة من الأهمية كان ينبغى لنا أن نراها.

على سبيل المثال، قبل سقوط سور برلين عام ١٩٨٩ لم يكن هناك من أحدٍ، فى حكومة الولايات المتحدة كلها بما فى ذلك مجتمع المخابرات، قد تنبأ بوقوع هذا الحدث. لماذا؟ من المؤكد أن الإجابة تتمثل فى أن الأمريكان منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، ظلوا ميالين إلى رؤية الشيوعية كأيديولوجية أو فكرٍ يمثل كيانًا واحداً موحدًا لدول الكتلة الشرقية، بما فيها الاتحاد السوفيتى سابقًا، ضد الغرب. لذلك فحتى وإن كان لدى دول الكتلة الشرقية خلافاتها، فإن التضامن الأيديولوجى كان موجوداً بدرجة لا ينبغى لنا معها مجرد التفكير فى أن هذا الاتحاد سيتفكك يومًا ما. هنا نجد أن الالتزام برؤية الكتلة الشرقية وفق طريقة تؤكد دائمًا على نظرية محددة حول الشيوعية، قد منع صانعى السياسة الأمريكية من رؤية الجوانب الأخرى من الواقع- بما فيها هذا

البؤس الصامت تحت الحكم السوفيتى، والرغبة فى تتبع مسار مماثل للغرب- وهو ما كان له عظيم الأثر فى التأثير على الأحداث.

وأخيراً، كيف يصبح الفرد ذكيًا عمليًا؟ نقول إن هذا الذكاء العملى إنما يظهر كمحصلة لخبرة كبيرة فى حياة يعمل فيها الفرد على فهم معنى الأحداث؛ بغرض تطوير أشكال للعمل تنفع فى إنجاز أهداف بعينها(١٤) . فمن الممكن للشباب أن يبرعوا فى أنواع من أنظمة التفكير الاستدلالية مثل الهندسة؛ لأن تعلم مثل هذه النظم هو مجرد تعلم لكيفية تطبيق القواعد المعطاة فى نظرية ما. ولكنهم فى الوقت نفسه لا يمكنهم أن يتعلموا فن الذكاء العملى؛ لأن هذه قدرة تتطلب سنوات من الخبرة المرتبطة بدراسة أحداث إنسانية الغرض منها تطوير القدرة على الإلمام بأهمية ودلالة أحداث بعينها؛ بغرض اختراع الإرشادات النافعة فى توجيه سير العمل(١٥) .

٣ . تعقيب أرسطو على صور أفلاطون والبحث عن السعادة

عند أرسطو يسعى الشخص المتميز بالذكاء العملى إلى " أفضل ما فى صالح الإنسان من خيرٍ قابل للتحقق فعليًا"(١٦) . وبناءً على هذه الرؤية، يجب على المرء أن يتبع أفضل الأهداف ذات القيمة لحياة الإنسان، والتى من الممكن تحقيقها على أرض الواقع. وفى كتابه "السياسة" The Politics اعتقد أرسطو أن نظرية أفلاطون المتعلقة بالصور forms قد انتهكت هذا المطلب. فقد رأى أن صور أفلاطون لا تمكن الفرد من فهم ما يمكن عمله فى ظروف معينة، أو كيفية التصرف فى مثل هذه الظروف لتحقيق أهداف أخلاقية.

وبناء على ذلك، فمن وجهة نظر أرسطو، فإن إسقاط صور أفلاطون لمفهوم "الوحدة الشاملة" total unity على المجتمع، إنما تدل على نظرية شاملة حول الشكل الذى يجب تنظيم المجتمع به فى سبيل الوصول الى أهداف بعينها. وعندما يتلمس

الفرد المجتمع بهذه الطريقة الشاملة، فمن الجائز أن تغيب عن بصيرته وقائع مهمة ومصيرية في سبيل القيام بإصلاحات اجتماعية ضرورية للغاية كما رأينا في الجزئية السابقة.

وبالاستعانة بمثال أرسطو، عند تناولنا لإجراء أفلاطون إلغاء ملكية الحراس الخاصة، لا يجب أن يقتصر اهتمامنا، كما فعل أفلاطون، على الشرور التي سيتم درأها بفعل هذا الإلغاء. فقد اعتقد أرسطو بضرورة أن في الاعتبار أيضاً ما سيفقده الناس من منافع نتيجة هذا الإجراء. لأن بحث أفلاطون عن الوحدة الكلية أو نظرية شاملة بهدف إرساء مجتمع عادل، جعله يضع المسألة الأولى في الاعتبار دون الثانية، أي الإيجابيات دون السلبيات[١٧] .

يعد الخطر الرئيسي في مقاربة أفلاطون ذا أهمية خاصة بالنسبة لشخص من نوعية أفلاطون، يسعى إلى خلق نظام تعليمي قادر على توجيه الناس الى احترام القيم الأخلاقية. فحتى يتعلم الناس بشكل صحيح، يجب أن نفرد مساحة للعوامل الاجتماعية التي من شأنها أن تعمل على تشكيل فهم الناس بالطريقة السليمة، بحيث يمكنهم التصرف بطرق تدعم المعايير الأخلاقية. وإذا لم يضع كل فرد في اعتباره منافع وعيوب المشروعات الهادفة إلى تطوير هذه العوامل الاجتماعية، فلن يكون أحد مهيئًا لتوفير البيئة الصحية المناسبة لتعلُّم الناس الفضائل المدنية الواجبة صيانتها. ذلك أن أرسطو وجد أنه من قبيل "المفاجأة" أن أفلاطون الذي استندت جمهوريته على نظام تعليم سياسي وأخلاقي؛ يفشل في بحث أثر إصلاحات هذا النظام على عوامل من قبيل "العادات الاجتماعية"، و"الثقافة الفكرية"، والقوانين، وهي العوامل الفعلية المساعدة في تشكيل الشخصية الإنسانية[١٨] .

فضلاً عن ذلك، على المرء حال تغييره عادات أو قوانين، أو تقاليد موجودة، أن يضع في ذهنه المنفعة الغالبة التي يجب أن تتحقق من وراء تلك التغييرات. بالنسبة لأرسطو، فإن تحقيق السعادة هو الغرض الغالب في دولة المدينة .polis(*) فالسعادة

(*) كلمة يونانية تعني دولة المدينة ، وتقابلها في الإنجليزية : city-state. (المترجم) .

غاية دونها أية غاية أخرى قد نسعى إليها فى حياتنا. فقد يسعى الناس وراء كثير من الغايات مثل الثروة أو العزف على الفلوت flute، ولكنها جميعًا تفضى إلى غاية أكبر وأكمل متمثلة في السعادة. ذلك أن السعادة تمثل أعلى إمكانية للحياة بفعل أنها ترمز بالنسبة لأرسطو إلى طريقة من الحياة "تبدو دونًا عن أى شيء آخر كاملة بدون شروط"[١٩].

إذن فما الحياة السعيدة عند أرسطو؟ إنه بتعدد واختلاف الوظائف فى المجتمع، نجد أن كل وظيفة تجسد العنصر العقلى حال أدائها بصورة مثلى أو فائقة. ولكن الأمور لا تصبح على هذه الحالة، إلا عندما يكون مرعيًا عند تنفيذ الوظيفة المعنية مدى اتصالها بالفضائل أو المعايير الملائمة للأداء الأمثل لها. على سبيل المثال، وباستخدام المثال الذى ساقه أرسطو، نجد أن العازف الجيد على القيثارة أو آلة الهارب harp سيعزف ببراعة؛ لأنه سيجسد فى عزفه "الفضيلة الصحيحة"، حيث لن يكون من الكافى أن تعزف على الهارب، بل من الضرورى أن تعزف بالشكل الفائق باستعراض المعايير الملائمة من التفوق فى أدائك، فعند تنفيذ المعايير المرتبطة بعزف الهارب بتفوق، ستنم حياة الشخص عن الفضيلة[٢٠].

وهنا نجد، حسب أرسطو، العديد من الأنشطة المختلفة التى يمكن أن يشارك فيها الناس. فبالإضافة إلى إمكانية أن تصبح عازفا هاربا يمكنك أن تكون مزارعًا، وأبًا، وهكذا، وفى كل حالة من هذه الحالات توجد معايير محددة ملائمة لكل نشاط. ومن الواضح أن نشاط عازف الهارب لا يتطلب الالتزام بالمعايير نفسها الخاصة بوظيفة الأب. ولكن فى الحالتين، يجب أن يكون الهدف من حياتى هو القيام بـ أو أداء وظيفة معينة بطريقة تنم عن الفضيلة. ومن هنا فلن أكون مجرد أب، بل سأكون أبًا جيدًا أو خيّرًا، ولست مجرد عازف على الهارب بل عازف كما ينبغى، وهكذا. إذن، فالحياة الصالحة هى تلك التى تعبر عن "أفضل وأكثر الفضائل كمالاً، علاوة على أنها؛ أى الحياة الصالحة؛ ستكون ضمن حياة كاملة". والشخص الذى يعيش بهذا النمط على مر حياته هو شخص "مُنعَّم، وسعيد"[٢١]. فالسعادة إنما تبزغ لشخص يحاول على مر حياته بكاملها أن يتقن، ويتمكن من معايير الأداء المختلفة المرتبط بالإنجاز

الفائق لمختلف الأنشطة التى يمارسها. وكما كان الأمر بالنسبة لأفلاطون، فالسعادة مرتبطة بحياة صالحة، أو بحياة مسايرة للفضيلة.

فالناس يكونون "صالحين" ومن ثم سعداء- حسب أرسطو- عندما يؤدون وظائفهم فى المجتمع بشكل سليم، ولن يتسنى لهم ذلك إلا بدعمهم فضائل أو معايير التفوق الخاصة بالوظائف التى يؤدونها(٢٢). ولكن كيف يضاهى أفلاطون أرسطو فى هذه القضية؟ لا شك فى أن المجتمع العادل عند أفلاطون يضم كثيراً من المشتركات مع مجتمع أرسطو. حيث يرى أفلاطون، مثلاً، ضرورة أن يؤدى كل فرد وظيفته تبعًا للمعايير المرتبطة بالأداء الصحيح لتلك المهمة. فالحراس والعمال والفلاسفة يقومون بأداء وظائفهم فى إطار ما يرتبط بها من فضائل. ولأن الأداء الجيد لوظائف الفرد المتنوعة يعد مسالة مهمة للتصرف بشكل عادل، ولأن أداء تلك الوظائف بشكل سليم أيضًا يتطلب التزام الفرد بمعايير الأداء السليم، إذن سيبدو الاختلاف بين أفلاطون وأرسطو اختلافًا طفيفًا بصدد ما يشكل نشاط الناس الأساسى فى المجتمع. فبالنسبة لهما يجب على الأفراد إذا أرادوا أن يعيشوا حياة سعيدة، أن يقوموا بأداء وظائفهم بشكل سليم عن طريق عمل كل ما هو ضرورى لتدعيم المعايير المرتبطة بتلك الوظائف.

ولكن، هل توافر لأفلاطون فهم كامل وشامل لما يشكل وظائفنا، أو للبيئة الأوسع التى تتم فيها هذه الوظائف، على نحو ما قد يكون توافر لأرسطو؟ كان أرسطو يجيب على هذا التساؤل بالسلب. والسبب فى ذلك مرة أخرى، هو أن أفلاطون قد صاغ مفهومه عن طبيعة المجتمع العادل، من خلال وجهة نظر خاصة لنظرية شاملة، وهو فى ذلك حتمًا غفل عن عوامل مهمة كان ينبغى عليه أخذها بعين الاعتبار. وانطلاقًا من وجهة النظر الخاصة بالذكاء العملى التى استخدمها أرسطو، نجد أنفسنا فى وضع أفضل لمعالجة خبراتنا، بحيث نخلص إلى فهم صفتها العقلانية على نحو كامل.

وكمثال على هذه النقطة الأخيرة، فمن الأفضل أن نذكر هنا مناقشة أرسطو للفضيلة الأخلاقية، حيث يرى اتفاقًا مع أفلاطون، أن التعود على الصيغ السليمة للسلوك إنما يشكل الصفة الأخلاقية. فالناس منذ طفولتهم يتعلمون الفضيلة من خلال

الممارسة، لا من خلال الاستدلال والحجج حول طبيعة الفضيلة. ولكن ما الذى يعلّمهم التعود على الفضيلة؟ يرى أرسطو أن التربية الأخلاقية هى التى تعود الناس على تجنب إما الإسراف أو التقتير، واتباع الوسط بينهما.

وعلى سبيل المثال، كى يكون المرء شجاعًا ينبغى عليه لا أن يكون خائفًا طوال الوقت، ولا أن يصبح متهوراً بفعل غياب الخوف. ولإظهار فضيلة الاعتدال/ ضبط النفس، ينبغى على المرء ألا يكون هذا الشَّره الذى يسعى إلى المتعة طوال الوقت، ولا ذاك المتقشف تماماً الذى يتجنب جميع المتع. ولممارسة فضيلة الحقيقة ينبغى ألا يكون المرء لا هذا البقباق/ المتفاخر braggart الذى "يغالى فى القول" ولا ذاك "المنتقص لنفسه" الذى يقصر فى ذكر الحقيقة[٢٣] . فى جميع هذه الحالات توجد أرضية متوسطة، ومعرفة هذا البعد تتيح للمرء أن يكون شجاعًا ومعتدلاً/ ضابطًا للنفس، وساعيًا الى الحقيقة. وسيبدو وقتئذ أنه بدون هذه الفضائل الأخلاقية العامة لن يتسنى للمرء القدرة على أن يكون عاملاً صالحًا، ولا عضوا صالحًا فى الأسرة، ولا مواطنًا صالحًا.

إن معرفتنا بهذه الفضائل الأخلاقية العامة التى لم تظهر عند أفلاطون، إنما تنبثق عن تعلم دروس خبرة مهمة، دروس تتحدث عن كيفية تحقيق الشخص لفضيلة ما فى أى عدد من الأنشطة يؤديه على مدار حياته. نجد إذن من بين الدلالات الضمنية فى وجهة نظر أرسطو، أن الممارسات الموجودة لطُرق الحياة تحتوى على، أو تجسد بالفعل، صفات عقلانية. وتلك حقيقة، انتاب أفلاطون القلق من أنه إذا ما تمت تغييرات فى هذه الممارسات بدون الاعتبار الواجب لمثل هذه الحقيقة، فقد تنعدم منها بعض الأبعاد العقلانية. وكما سنرى فى الجزئية الرابعة من هذا الفصل؛ اعتقد أرسطو فى دفاعه عن الملكية الخاصة والأسرة؛ بوجود أسباب عقلانية تدفعنا للمحافظة على هذه الوظائف، كما اعتقد أن أفلاطون، وفقًا لنظريته فى العدالة، كان غير قادر على فهم الكيفية التى أسهمت بها هذه الممارسات فى البناء العقلانى للمجتمع ككل، ولسعادة الناس. وسوف يناقش أرسطو أيضًا الصداقة كأساس للتضامن الاجتماعى، وكذلك مفاهيمه عن الدستور الصحيح والتشاور العام.

فـيمـا ينطلق أفـلاطون من مـثـال أو نموذج ideal عن العـدالة، ويبنى نظرية عن مـجـتمع عـقـلانى يقـوم على هذا المثـال، نجـد أرسطو ينطلق من طرق مـوجـودة فـعـلا لمارسة الحياة خالقًا ضمن ممارسات المجتمع المستمرة الأسس الخاصة بإيجاد نظام عقلانى للحياة. ويبحث أرسطو؛ متسلحًا بهذا الفهم؛ عن بناء السمات العقلانية التى تعـد بالفـعل جـزءًا من الخـبـرة الموجـودة. ومن ثم، كى نورد رؤية أرسطو السيـاسيـة، سنبدأ بالمستوى القاعدى، فنناقش رؤيته للمجتمع فى إطار مفهومه عن دولة المدينة.

٤ . طبيعة دولة المدينة

تتكون دولة المدينة من عدة تكوينات جماعية أهمها الأُسر والقُرى. أما الغرض من هذه الدولة، فهو تحقيق "الحياة الصالحة". وتنشأ دولة المدينة عن حقيقة مؤداها أن الأفراد لا يمكنهم أن يخلقوا بأنفسهم أسس السعادة التي من أجلها، تتخطى الضرورة حدود المنافع التي تسهم في رغد العيش المادي للناس، إلى ضرورة وجود خبرات تسهم في تطورهم الأخلاقي. ودولة المدينة وحدها هي القادرة على توفير كل هذه المنافع المرتبطة بالجانبين المادي والأخلاقي. ولهذا السبب أُطلق على دولة المدينة "المكتفية بذاتها" self-sufficient(٢٤) .

إذن يتضح هنا لماذا يعد الإنسان- حسب أرسطو- حيوانًا اجتماعيًا وسياسيًا. فالبشر بخلاف الحيوانات، يملكون بطبيعتهم قدرة أخلاقية، ولكنهم فى الوقت نفسه ولدوا بنوازع لتجنب الالتزامات المرتبطة بطباعهم الأخلاقية(٢٥) . وفى دولة المدينة يتعلم الأفراد كيف يعيشون على نحو أخلاقى. فهى دولة منظمة بحيث توفر للإنسان التحرر من سيطرة الشهوة والشره(٢٦) . وقد ذكر أرسطو "إن الإنسان عندما يصل إلى الكمال يكون الأفضل بين الحيوانات. ولكنه إذا انعزل عن القانون والعدالة يكون الأسوأ على الإطلاق"(٢٧) . ولا يصل الأفراد إلى هذا الكمال إلا عندما يصفّون أنفسهم من ميل أو نزوع نحو الانعزال، ويصبحون فى رباط سياسى مع الآخرين. حيث إن العلاقات مع الآخرين تُعلم قيمًا أخلاقية مهمة، من شأنها أن توجه الأفراد نحو تدعيم الصالح

العام. ولن يكون هناك اعتراف بقيم من قبيل الشجاعة والاعتدال والكرم والعدالة خارج هذا الارتباط السياسى مع الآخرين(٢٨).

إذن، الصفة المميزة لدولة المدينة أنها منظمة بحيث يبقى البعد العقلانى أو الأخلاقى دائمًا مسيطرًا على العنصر غير العقلانى. وقد دفع أرسطو فى الحقيقة بأن هناك مسارًا طبيعيًا للأحداث الواقعة، يؤكد أولوية الجانب العقلانى.

أولاً: أن الذكر والأنثى يلتقيان بغرض التكاثر من خلال "باعث طبيعى" **natural impulse** لا من خلال "نية مقصودة" **deliberate intention**(*) .

ثانيًا: يجب أن تكون هناك صور ارتباط تسمح بوجود العنصر العقلانى الذى يحقق للقدرة على "التدبر" **forethought** السيطرة على تلك العناصر الأخرى المفتقدة للعقلانية فى المجتمع(٢٩) . والأسرة التى توفر "إشباع الحاجات اليومية المتواترة"(٣٠) تكون منظمة بحيث يسيطر الذكر؛ العنصر العقلانى؛ على الأنثى، والأطفال، والعبيد(٣١) . فالذكر يحكم زوجته مثلما يفعل رجل السياسة مع عامة الناس، ويحكم الأطفال مثل الملك، والعبيد كالسيد(٣٢) . وهو ما يعنى أن الذكر يمكنه اتخاذ القرارات بشأن عبيده وأطفاله بدون استشارتهم، إلا فى القرارات التى قد تؤثر على زوجته وأسرته.

إن نموذج الرجل السياسى يشير أيضًا إلى اختلاف فى مكانة الحاكمين والمحكومين. فالمحكومون عليهم أن يُظهروا احترامًا كبيرًا لمن يملكون سلطة الحكم، وبالمثل على الزوجة احترام سلطة زوجها. لأن الذكر فى المنزل، شأنه شأن رجل السياسة فى الواقع، هو من يملك الذكاء العملى، فلديه قدرات عقلية كاملة تسمح له بالتفكير بذكاء فى مسائل مهمة. "أما العبيد فيفتقدون تمامًا القدرة على التفكر. ورغم حقيقة أن الأنثى تمتلك هذه القدرة، إلا أنها تتخذ لديها شكلاً يظل مفتقدًا للكمال، والشمولية. وإذا توافرت لدى الأطفال، تكون فى صورة غير ناضجة بعد"(٣٣) .

(*) نظن أن الأمر قد اختلف، ليس قليلاً، فيما يخص هذا الجانب عمـا كان سائدًا في ذلك الوقت، خاصة بعد أن ثبت لنا وجود هذه النية المقصودة في ظل ما هو متوفر حاليًا من وسائل التحكم فى التكاثر contraceptives، وهو الأمر الذي سنرى له أبعادا أخرى مختلفة وأكثر ثراءً مما طرحه أرسطو، عند وصولنا إلى كاتبات الحركة النسائية في الفصل الثامن عشر. (المترجم).

ويشير هذا البيان إلى أن النساء برغم امتلاكهن بعض القدرة العقلانية، فهى لديهن ليست متطورة بشكل كامل كالتى لدى الرجل. فمثل النساء مثل العبيد والأطفال ممن هم أقل مكانة من الزوج داخل المنزل، ليس لديهن سوى قدر من المقدرة العقلانية لا يسمح لهن إلا بمجرد أداء وظائفهن فى الأسرة. ففى حين أن النساء قد يمتلكن ما يكفى من صفة العقلانية بما يتيح لهن المساعدة فى حكم الأسرة، إلا أنهن لا يملكنها بالكمال الذى ثبت وجودها عليه لدى الرجال الذين يستخدمونها فى الحكم على قضايا مهمة سواء فى النظام العام، أو فى الأسرة. ويستشهد أرسطو هنا عن طيب خاطر بـ "سفوكليس" Sophocles الذى قال "إن الصمت الحيىّ هو إكليل المرأة"(٣٤) a modest silence is a woman's crown.

وعلى حد ما تدفع به سوزان مولر أوكين Susan Moller Okin من حجة فى كتابها "المرأة فى الفكر السياسى الغربى" Women in Western Political Thought، تعد رؤية أرسطو للنساء بوصفهن مجرد راعيات للمنزل، وحاملات لمواطنين جدد، لا يمكنهن مطلقًا أن يكنّ مواطنات بأنفسهن، هى الرؤية المركزية لنظريته فى المجتمع. الذكر فقط هو من يسمح له بأداء الدور الفعال كمواطن، وما على المنزل إلا أن يقدم له المساندة والتأييد لقيامه بدوره؛ عن طريق إزالة مسئولية الأسرة عن كاهله بخصوص ووضعها على كاهل المرأة(٣٥) . المعنى المتضمن والواضح فى هذه الرؤية، هو أن النساء يجب أن يلزمن المنزل لأنهن أدنى من الرجال، أو كما قال أرسطو: لأنهن يفتقدن إلى قوى التفكر والتحاور. ومن الواضح أن هذه الرؤية صارت أساسًا لاستبعاد أى اهتمام بعدم إنصاف المرأة المتمثل فى منعها من مشاركة الرجال فى معترك الحياة العامة، حين تتخذ القرارات بصدد القوانين.

تمثل القرية الشكل الثانى من التكوينات الجماعية لدولة المدينة بعد الأسرة، فالقرية تكفل ما يتجاوز حاجات الناس اليومية المتواترة"(٣٦) . فهى تجمع أسرًا مختلفة فى وحدة تسهل فيما بينهم عملية تبادل البضائع أو السلع الضرورية التى قد لا تستطيع كل أسرة توفيرها لنفسها. وقد كانت مقايضة سلعة بأخرى مباشرة، هى الطريقة الأولى لتبادل السلع فى القرية. إلا أن هذا النظام كان شديد الإعاقة لعمليات التبادل خصوصًا مع وجود معاملات تجارية بين الناس من قرى مختلفة. ومن هنا حل

المال بديلاً لهذا النظام ووضع أساساً للتبادلات[٣٧] . وبإدخال عامل المال، ظهرت مشكلات عويصة هددت المناخ الأخلاقي للمجتمع. فالمال يتيح التجارة بالتجزئة، وهي بحكم استهدافها الربح تسمح لبعض الأفراد بتحقيق ربح كبير. وفي مثل هذا المناخ قد ينشغل الناس بالمال كثيراً، بحيث يوظفون كل قدراتهم وإمكاناتهم لتأمين أرباح ضخمة ومستمرة لأنفسهم؛ خصوصاً في ظل ما يرونه من عدم وجود حدود لحجم الثروة التي يمكن أن يتاح لهم كسبها. لهذا فإن أرسطو يرى أن خبرة البيع بالتجزئة غير صحية للمجتمع، لأنها بدلاً من أن توجه الناس إلى أخلاقيات الحياة الصالحة، توجههم إلى التفكير في المال كهدف وحيد، وأن كل شيء فيما عداه لا بد وأن يقوم على خدمة هذا الهدف[٣٨] .

إن رؤية أرسطو لدولة المدينة لا تختلف عن نظرة أفلاطون للمجتمع؛ فدولة المدينة لدى أرسطو منظمة بغرض توفير حاجات الناس الأساسية، علاوة على أنه– شأنه في ذلك شأن أفلاطون– قد انتابه قلق من أن تهيمن عقلية كسب المال اللانهائي على المواطنين، ومن ثم يتقوض الالتزام بجعل العقل أساساً لمجتمع دولة المدينة. ولتفادي حدوث هذا الخلل، لم يعتمد أرسطو على مقاربة قوامها خلق التوجه القائم على الفضيلة المدنية، ولا من خلال "كذبة نبيلة" تمكن طبقة الحراس بمختلف فئاتها من حماية الصالح العام كما فعل أفلاطون، بل كانت مقاربة أرسطو هذه المرة في خلق أسس للجماعة.

أ. المواطنة والصداقة

تمثل الصداقة عند أرسطو الفضيلة " الأكثر ضرورة لحياتنا". فبدون الصداقة ستفتقد الحياة بعداً رئيسياً، وبالتالي ستكون حياتنا خالية من الدلالة الحقيقية. فضلاً عن ذلك، فإن فضيلة الصداقة يستحيل أن تكون ممكنة إلا وسط من يمارسون الفضائل الأخلاقية التي ناقشناها آنفاً، مثل الشجاعة والنطق بالحقيقة والاعتدال[٣٩] . فالناس

الذين يمارسون فضائل كهذه، يجعلون البحث عن أرضية متوسطة ملمحًا مشتركًا لحياتهم. وتعد هذه السمة أكثر ترجيحًا لإمكانية عثور الناس على طرق لتلبيتهم حاجات بعضهم البعض، ومن ثم يصبحون أصدقاء. والنقطة الأهم هنا أنه باتباع الأرضية المتوسطة، فإن الناس يحافظون على الصداقات لأنهم يجدون معًا سبلاً لإنجاز أهداف مشتركة.

ومن ثم فإن الصداقة تعد مصدرًا للجماعية، لأنها تشير إلى قاعدة لتعاون الناس من أجل أغراض مشتركة. والحقيقة أن خبرة الصداقة حسب أرسطو؛ تسهم فى إحداث التوائم بين الناس بصدد أمور رئيسية تواجه المجتمع. وهذا الوفاق الذى يمثل ملمحًا من ملامح الصداقة "يعد شرطًا يتم بمقتضاه اتفاق مواطنى المدينة على ما هو فى صالحهم، واتخاذ القرارات نفسها، والعمل أيضًا بمقتضى القرار العام[٤٠] . ولا يشير هذا "الوفاق" إلى مجرد الاتفاق على "أى شىء"، بل على ما أسماه أرسطو بـ"الأمور الكبيرة"، أو عندما يحصل أعضاء المجتمع- نتيجة لهذا الاتفاق- على ما يريدونه بشأن قضايا ذات أهمية كبيرة للمجتمع[٤١] . وفى حديثه عن "الأمور الكبيرة" أشار أرسطو إلى تلك القضايا المهمة، من قبيل: هل يصح القيام بتحالف مع الدول الأخرى أم لا؟ وهل من الضرورة جعل جميع الوظائف انتخابية أم لا؟ وعلى مستوى المجتمع الذى نعيشه الآن، إذا توافر حس الجماعة، قد تتضمن هذه الأمور المهمة التى قد يتم الوفاق بشأنها؛ مسألة الحاجة إلى تأمين الحقوق نفسها لجميع أعضاء المجتمع، بحيث يمكن لكل عضو أن يحدد غاياته فى الحياة.

وعلينا أن نؤكد هنا أن ما يحقق الاتفاق أو الوفاق بشأن أمور كبيرة من هذا النوع، هو وجود قيم أخلاقية مشتركة تمثل الأساس لهذه الاتفاقات. وعلى سبيل المثال، فإن إقرار التزامنا المعاصر بتوفير الحقوق للجميع يمثل التزامًا أخلاقيًا باحترام المساواة فى الكرامة والقيمة الكاملة لكل فرد. وبدون هذه القيم المشتركة لن يتسنى لنا الاتفاق على أن توفير الحقوق للجميع يمثل خيرًا مهمًا، ومن ثم يدخل المجتمع فى صراعٍ ضارٍ بين من يدافعون عن الحقوق للجميع، وبين من يعارضون ذلك. ولأن

مجتمع دولة المدينة من المفترض فيه أن يؤيد احترام كرامة كل شخص كقيمة أخلاقية مشتركة وعامة، فإن الناس يمكنهم الاتفاق على أن السياسة التى من شأنها إمداد كل فرد بحقوقه هى سياسة صالحة. والحقيقة أنه حال إرساء هذه السياسة، فإنها ستؤكد وربما بروحٍ قوية، على مكانة احترام كرامة الآخرين كقيمة أخلاقية مشتركة، وفى سبيل ذلك فإنها ستضع أيضًا أساسًا أقوى لحفظ الصداقة وما يقترن بذلك من شعور بالجماعة.

وبوجود تلك القيم الأخلاقية المشتركة، يمكن إذن أن يوجد اتفاق بشأن مسائل مهمة، بحيث لا يتمزق المجتمع بسبب خلافات على قضايا رئيسية. ولهذا السبب بالذات يمكن تحقق "الصداقة السياسية" political friendship المعنية بمصالح الحياة وبما يؤثر عليها (ككل)"[٤٢]، فضلاً عن أن الناس سيسهمون سياسيًا فى تأمين الاستقرار الدائم للمجتمع. فوجود صداقة سياسية يساعدنا على فهم السبب وراء قول أرسطو: "يبدو أن الصداقة ستجمع المدن على كلمة سواء، كما سيبدو المشرعون أكثر اعتناءً بالصداقة من اعتنائهم بالعدالة[٤٣]، فالناس كأصدقاء يتفادون جميع أشكال "الصراع المدنى" المرتبطة "بالعدائية"، كما أن أعضاء المجتمع قادرون على العمل معًا لتحقيق غايات مشتركة[٤٤] . وفى هذا الشكل من النظام لن يحتاج الناس إلى العدالة، أو بمعنى آخر لن تكون هناك حاجة إلى نظام من القوانين أو القواعد التى تفرض نظامًا عادلاً، لأنه بالمحافظة على روابط الصداقة، سيتصرف الناس كما ينبغى بدون أى نوع من الحث الخارجى[٤٥] .

إلا أن مسألة المحافظة على الصداقة، خاصة ذلك النمط الذى يؤلف بين مختلف جوانب المجتمع، لا يمكن تحققه إلا وسط "أناس صالحين". فمن هم هؤلاء الصالحون؟ هم مَنْ لديهم التزام دائم بما هو عادل، وخَيِّر، ويسعون إليه فى إطار جماعى[٤٦] . إذن، هم أفراد ملتزمون بالمحافظة على تلك القيم الأخلاقية المشتركة التى تعد ذات أهمية كبيرة لتحقيق مسار عقلانى للحياة فى المجتمع. ذلك أن الناس الصالحين على "وفاق مع أنفسهم ومع الآخرين، حيث إنهم عمليًا من نفس العقلية، ماضون فى أمانيهم، لا يتقهقرون، يتقدمون كتيار المد[٤٧] .

تأسيسًا على ما سبق، يأخذنا القول إلى أن الوضيعين base people لا يمكنهم الدخول فى وفاق مع الآخرين، باستثناء حالات قليلة؛ لأن الوضيعين هم من يسعون فقط وراء مكاسبهم الشخصية دون اعتبار للصالح العام، ولا يحفظون الالتزام بالقيم الأخلاقية المشتركة للمجتمع. إذ بالرغم من أنهم يفهمون ما يشكل القيم الأخلاقية المشتركة، ومن ثم يعرفون ما تستلزمه حياة عادلة، إلا أنهم لا يريدون لأنفسهم ما يريدونه للآخرين من العيش فى هذا النوع من الحياة. لذا فهم دائمًا منخرطون فى صراع مع بقية المجتمع[٤٨] . ومن الواضح أن هؤلاء الناس يمثلون تهديداً للصداقة، ولقدرة المجتمع على المحافظة على روح الجماعة.

وللتغلب على هذا التهديد الذى يفرضه هذا الوضع على المجتمع، أشار أرسطو إلى أهمية المؤسسات التى تمثل جزءًا من البيئة الاجتماعية والسياسية المحيطة، مثل "الزواج، والأقارب، والتجمعات الدينية، والملاهى الجماعية"، حيث تساعد هذه الممارسات على إنتاج قاعدة لحياة اجتماعية مشتركة عبر تدعيم أهمية القيم الأخلاقية العامة من خلال عملية التنشئة socialization. وعندما تسود هذه القيم الأخلاقية المشتركة ستسود بالتالى قاعدة حفظ الصداقة بين أعضاء المجتمع. لقد ذكر أرسطو أن مؤسسات من قبيل (الأسرة والجماعات الدينية) تعد شغل الصداقة الشاغل.. إنها صداقة.. تقتصر على الانشغال بحياة اجتماعية مشتركة[٤٩] . ففى هذا المناخ يحافظ الناس على شكل أساسى من التحضر والتمدن كمحصلة لهذا المسلك. وهم أكثر استعداداً لأداء وظائفهم المهمة بطرق تسهم فى الخير العام للمجتمع.

إن الصداقة كأساس للجماعة، ستتيح لمختلف الناس ممن يؤدون وظائف مختلفة، أن يستمروا فى الحفاظ على التزامهم بالصالح المشترك. ومن ثم، وبناءً على هذه الرؤية، كان من بين العيوب المهمة فى حجة أفلاطون أنه فشل فى جعل الصداقة قضية مدنية رئيسية فى إقامة مدينة عادلة، وفى إرساء دعائم لفضائل أخرى عرفها بنفسه من قبيل الاعتدال، والحكمة، والشجاعة.

ب. العبودية والصداقة

من بين توابع المواطنة، أن تدعيم ممارساتها يقتضى وجود طبقة من غير المواطنين تؤدى جميع الأعمال الشاقة، بحيث يمكن للمواطنين، بتجنيبهم عبء هذه الأعمال، القيام بواجبات المواطنة على أكمل وجه. فقد أتاح أرسطو للرجال من الوقت ما يتيح لهم أداء واجبات المواطنة، عن طريق تحويل الأعمال الخاصة بشئون الأسرة والمنزل إلى كل من النساء والعبيد. وبالطبع يمكن لوضع كهذا أن يخلق عدائية وتمرداً من جانب الطبقة الدنيا على الطبقة العليا. إلا أن الصداقة التى يمكنها أن تنشأ وسط أشخاص غير متكافئين، أو بين أعضاء المجتمع من مواطنين ومَن هم دونهم مكانة (نساء، وأطفال، وعبيد) من شأنها أن تمكّنهم من تقاسم الحس الاجتماعى مع المواطنين ذوى المكانة الأرفع. وتتمثل سمات الصداقة بين غير المتكافئين، فى امتلاك كل طرف فى العلاقة وظيفة مختلفة يقوم بها فيما يخص الطرف الآخر، وبقيام الشخص بوظيفته ينال شيئًا ما يحتاجه. وهذه الخبرة هى أساس الأنواع المختلفة من "الحب" love بين الناس[٥٠] إذن، حتى بين غير المتكافئين يمكن أن تسود قيم أخلاقية مشتركة. كما أن هذه القيم تساعد فى تبرير عدم المساواة فى المكانة. وتأسيسًا على هذه القاعدة فمن الممكن أن توجد صداقة بين السيد والعبد.

وتشير مناقشة أرسطو للعبودية إلى ما يقوم به العبيد من عمل، وكيفية تحول الناس، وبشكل مبرَّر إلى عبيد. كما تشير إلى ما يراه كتبرير أخلاقى للعبودية. فالعبد فى نظره شخص لا يقوم بإنتاج السلع، بل يخدم فى قضاء الحاجات داخل المنزل. والعبيد مطلوبون لأداء كثير من الأنشطة المرتبطة بالحياة المنزلية، والتى بأدائهم إياها يتوافر للأفراد (فى هذه الحالة يقصد الذكور البالغين من أعضاء المنزل) الوقت اللازم للمشاركة فى الشئون السياسية والأنشطة العامة[٥١] .

أما عن تبرير العبودية، فثمة نوعان:عرفى وطبيعى. الثانى فقط هو النوع المقبول عند أرسطو. فجعلُ الناسِ عبيداً، معناه وفقًا للعرف أو التشريع، أن الأقوى يُخضِع

الأضعف لسيطرته وحكمه، مثلما يحدث على سبيل المثال عندما تغزو دولة ما دولة أخرى وتجعل من ناسها عبيداً. ففى اعتقاد أرسطو أن العبودية العرفية الناشئة بحكم الأعراف والتقاليد ليست عادلة. وهناك عدة أسباب لموقفه هذا:

أولاً، أنه فى حالة الحرب التى تُغير فيها دولةٌ على دولةٍ أخرى، وتأخذ مواطنيها عبيداً قد لا يعاملون فى الواقع وفق أسس عادلة، تصبح العبودية فى هذه الحالة غير عادلة.

ثانيًا، من الوارد ألا يكون الناسُ المستعبدون، حتى فى حرب عادلة، مستحقين ذلك المصير على الإطلاق. ومن هنا يشجب أرسطو سلوك استعباد الناس نتيجة للحرب، لأن المرء قد يستعبد أناساً يتميزون بالقدرة على التفكير(٥٢) .

ومن هذا المنطلق، يتضح لنا مَنْ مِنَ الأشخاص يمكن أن يُستعبد، ومن لا يجب أن يكون كذلك. فاستعباد الآخر لا يكون شرعيًا إلا فى حالة وجود علاقة طبيعية بين السيد والعبد. علاقة يكون فيها العبد الذى يفتقد صفات التفكر والتحاور محكومًا من قبل شخص يمتلك هذه الصفات(٥٣) . فمن غير اللائق أن تستعبد شخصاً لديه صفات التفكر؛ لأن مثله سوف يحجم عن تحقيق الاستفادة الكاملة من قوته، وهو صراحة أمر غير محمود لا للعبد ولا للمجتمع. ولكن يبقى أن العبيد لديهم قدر من العقلانية، وبرغم ضآلته إلا أنه قدر يسمح لهم باتباع أوامر من يملكون القوة العقلانية الكاملة وبحكم هذه الفضيلة يحتلون مكان السلطة عليهم. فهؤلاء المفتقدون طبيعيًا للبعد العقلانى الكامل full rational dimension إنما ينتفعون بعبوديتهم، فهم يحصلون على المنافع الضرورية لضمان بقائهم، بل هم أيضًا قادرون على المشاركة فى عمل نافع للمجتمع. والسيد بدوره ينتفع من ذلك، لأن العبيد يتيحون له من الوقت ما يسمح له بالإسهام فى الشئون العامة. وهنا تكون العبودية علاقة طبيعية أو أخلاقية، لأنها تقدم فوائد متبادلة بين السيد والعبد، حيث إنه حسب أرسطو "هناك مصلحة مشتركة وعلاقة من الصداقة بين السيد والعبد، عندما يكون كلٌ منهما جديرا بالموقع الذى يقف فيه"(٥٤) .

إذن، فالعبودية مبررة من أجل تحقيق حكم ذوى القدرات العقلانية ممن هم فى

وضع الاستفادة الأفضل من الذكاء العملي. فالعبودية وسيلة لغاية أسمى، وهى فى حد ذاتها ليست مؤشراً على حالة غير عادلة، أو غير أخلاقية. ولا يمكن رد السبب فى ذلك إلى عدم امتلاك أرسطو لمفهوم عن حقوق الفرد التى تتطلب حصول جميع الأفراد على الكرامة نفسها، كما أنه برغم جهوده فى إصلاح العبودية بنفى الحق فى استعباد الأشخاص ممن لديهم مهارات التفكر والتحاور، والذين قد يقعوا أسرى فى الحرب، إلا أن قبوله للعبودية يبقى شيئا مقيتا لدى مؤيدى المجتمع المدنى فى العصر الحديث(٥٥).

ج. المواطنة وتباين الإسهامات

تشكل دولة المدينة صيغة للمجتمع هدفها الرئيسى "السعادة والخير الحقيقيين"(٥٦). فالأفراد يجدون فى المدينة الخبرات المشتركة التى يتقاسمها الجميع، والوسائل الخاصة بالأمان المادى وأيضاً الأساس لحياة أخلاقية تقوم على الفضيلة. مع ذلك، لا يمكن تحقيق الغايات المشتركة لحياة دولة المدينة، إلا إذا سلّم الجميع بأن مختلف المواطنين لا يساهمون بنفس النسبة فى سبيل هذه الغايات الخاصة بحياة دولة المدينة، وأن المواطنين الأكثر إسهاماً فيها يجب أن ينالوا مجداً أكثر. خاصة وأن بعض المواطنين بحكم "تفوقهم المدنى" الرفيع يعملون أكثر من مواطنين آخرين لتحقيق الحياة "الصالحة" لجميع أعضاء المجتمع. وبفعل هذه الحقيقة، يجب أن ينال هؤلاء الأفراد نصيبًا أكبر فى دولة المدينة(٥٧). ومن ثم فحتى إذا كان الناس متساوين فى المكانة الاجتماعية أو الثروة، فإن الشخص الأكثر مساهمة فى رفعة المجتمع يجب أن ينال مزيداً من الاعتراف بإسهاماته للمجتمع. وبالمثل فمن بين الناس غير المتساوين فى المكانة الاجتماعية والثروة، يأتى الشخص الذى يساهم أكثر فى "التفوق المدنى" **civic excellence** وهو بالضرورة من يجب أن يكافأ بالقدر الأكبر على الإطلاق من سواه(٥٨).

وبالرغم من ضرورة الاختلاف النسبى لمكافأة الناس وفق الإسهامات الجديرة فى حفظ المدينة، فقد يكون لهذا آثاره السلبية والضارة أيضاً. فالمواطنون الذين يحصلون على مثل هذا الاهتمام المرتفع، قد يثيرون حقد وخصومة الأقل منهم تقديراً. وإذا حدث ذلك سوف يتقوض الوفاق المطلوب لتحقيق نظام صالح. غير أن هذا الاحتمال المشئوم

من شأنه أن يتبدد بوجود الصداقة السياسية، التى تعنى التزامًا عامًا مشتركًا، يتعلم كل فرد بمقتضاه احترام إنجازات وإسهامات المواطنين الآخرين، وأنها إسهامات ضرورية لرفعة المجتمع ككل. ذلك أن الصداقة كفضيلة مدنية مهمة، تعد شكلاً للحياة لا تتيح للسادة والعبيد العيش معًا فى انسجام فحسب، بل أيضًا تتيح للناس من فئة المواطنين أن يتقبلوا بدون ضغينة وجود مستويات مختلفة من الاعتراف والتقدير وفقًا للفروق بينهم فى الإسهامات فى رفاهة المجتمع.

د. الأسرة والملكية الخاصة

من شأن الرؤية التى قدمها أرسطو فى المواطنة والصداقة، أن تساهم فى الحد من الضرر الناتج عن الحقد كما ذكرنا، كذلك سيكون لمفهومه عن الأسرة والملكية الخاصة نفس الأثر. فكل من هذين المؤسستين مطلوب لشعور الأفراد بأن حياتهم ذات قيمة، وهما ضروريتان أيضًا كبعدين لدولة مدينة جيدة التنظيم من شأنها تأمين الإحساس بالتضامن الاجتماعى بين مختلف الناس مواطنين وغير مواطنين، نساءً ورجالاً.

إن مجتمع الحراس عند أفلاطون هو "نوع مائع من الأخوة"[٩٥] watery sort of fraternity فى نظر أرسطو الذى رفض على نحو خاص فكرة الأسر المشاع، حيث يكون الأطفال أطفال الجميع. وقال فى هذا:

إن الناس يولون جُلَّ اهتمامهم إلى ما يملكون، ونراهم أقل عناية بما هو عام وشائع. أو أنهم، على أية حال لا يهتمون بما هو شائع إلا بقدر اعتناء كل فرد على حدة، وعلى نحو فردى... ... ونظام أفلاطون إنما يعنى أن كل مواطن سيكون لديه مئات من الأبناء، وهم لن يكونوا أبناء لكل مواطن على نحو فردى، بل إن كل ابن سيكون ابنًا بالدرجة نفسها لكل، ولأى أب. والنتيجة أن كل ابن لن يجنى سوى الإهمال، وبالقدر نفسه من كل أب[٦٠] .

men pay most attention to what is their own: they care less for what is common; or, at any rate, they care for it to the extent to which each is individually concernedì.. The scheme of Plato means that each citizen will have a thousand sons: they will not be the sons of each citizen individually: and every son will be equally the son of any and every father; and the result will be that every son will be equally neglected by every father.

وبالتالى فمن شأن خطة أفلاطون إضعاف الروابط الأسرية إلى درجة يغيب فيها لدى كل أب أى شعور قوى بمعاملة "الأبناء" الآخرين فى مجتمع الحراس باهتمام وعناية شديدين. وبالمثل، لن يكون هناك ابن، فى مجتمع أفلاطون، يشعر بأية علاقة انتماء للأشخاص الآباء(٦١) . وهذه النتيجة التعسة من شأنها أن تساهم بكل يدٍ فى سيادة شعور بالنقمة وسط كثير من الآباء تجاه المجتمع.

وفيما يتعلق بالملكية الخاصة، ذكر أرسطو أن الناس عندما يملكون "ما يخصهم من "مجال منفصل من المصالح"، فهم يكونون أكثر استعداداً لتفادى المشاحنات والخلافات بين بعضهم البعض. كذلك من الوارد أن تزداد مصلحة الناس وكثافة أنشطتهم عند إتاحة الملكية الخاصة، "وذلك، لأن كل فرد سيشعر وقتها بأنه يوظف نفسه فى سبيل ما يملكه"(٦٢) . هذا بالإضافة إلى أنه لا يوجد فى الأساس- حسب أرسطو- سبب لعدم الاستفادة من الملكية الخاصة فى تدعيم أغراض اجتماعية عامة، بعكس ما أفاد أفلاطون ضمناً من عدم إمكانية ذلك. فالناس يمكنهم الاستفادة بما يملكونه بطرق تنفع المجتمع ككل. وهو يرى أن "النظام الأفضل (قياساً على نظام أفلاطون) هو ذلك النظام الذى تكون فيه الممتلكات فى حيازة خاصة، ولكنها مكرسة لأغراض مشتركة. ومن ثم تصبح الوظيفة الأنسب للمُشرِّع هى جعل الرجال على أتم الاستعداد للتعامل مع ممتلكاتهم وفق هذه الطريقة(٦٣) .

وبحكم ما قدمه أرسطو من حقيقة أن الملكية الخاصة تمد الناس بمجال منفصل، سيبدو من الوهلة الأولى كما لو كان يضع الأساس لمجتمع مدنى. غير أنه بربطه بين الناس والحاجة إلى الاستفادة العامة من ملكية الفرد، يؤكد أن المجال المنفصل الخاص بالمجتمع المدنى لن تقوم له قائمة. فما يعنيه أرسطو فعلياً بالمجال المنفصل، هو مجرد

مساحة يمكن فيها لأصحاب الأملاك أن يدّعوا ملكيتهم إياها، ولكنها ليست مساحة تتيح للأفراد استقلالية، ومدى واسعًا من الخيارات الخاصة كما هو الحال فى المجتمع المدنى، خصوصًا ذاك المجتمع المدنى من الطراز الليبرالى الذى وصفناه فى الفصل الأول.

فضلاً عن ذلك، وبناءً على ما تبناه أرسطو من موقف تجاه أفلاطون، فقد يبدو أنه مال نحو الاعتقاد بأن أفلاطون قد دافع عن منظومة من الحيازة الجماعية للممتلكات تتعدى الحراس الى جميع أفراد المجتمع. لكن الأمر فى حقيقته لم يكن كذلك، فمثلما رأينا كان من شأن أفلاطون أن يقبل بالملكية الخاصة لكثير من الناس خارج فئة الحراس، علاوة على قبوله- شأنه فى ذلك شأن أرسطو- بفكرة إمكانية كبح الشهوة، والتحكم فيها بشكل كامل بواسطة التدريب الأخلاقى. وفى هذه الحالة، وكما قال أرسطو فإن "الصلاح الأخلاقى.. سيضمن توجيه ملكية كل فرد إلى خدمة منفعة الجميع، بنفس روح المثل القائل إن 'خيرات الأصدقاء خيرات للجميع"[٦٤] ومن ثم فقد رأى أرسطو تمامًا مثلما رأى أفلاطون، أن مفهوم "هذا ملكى" this is mine يجب أن يُرى كإسهام فى التوعية بأن الفرد متاح له امتلاك ثروة شخصية على شرط استخدامها فى إعلاء أهداف اجتماعية.

٥ . الدساتير: العادلة وغير العادلة

يتعلق دستور دولة المدينة بعديد من السمات المهمة الخاصة بالمجتمع السياسى. فالدستور ينقسم إلى مناصب، لكل منها سلطات معينة فيما يتعلق بأهداف وقيم المجتمع المشتركة[٦٥] . ومن ثم "فهو تنظيم لمناصب فى الدولة يتم بمقتضاه وضع منهج لتوزيع هذه المناصب، وإقرار سيادة السلطة، وتحديد طبيعة الغاية التى ستتبعها المؤسسة وجميع أفرادها[٦٦]، فضلاً عن أن أى دستور يتأثر إلى حد بعيد فى خاصيته أو صفته بالطبقات الاجتماعية والاقتصادية التى تهيمن على المجتمع[٦٧] . لأن الدساتير سوف تختلف باختلاف الطبقات التى سوف تهيمن. ومن ثم فمع تنوع الدساتير يكون من الطبيعى أن نسأل ما الذى يجعل للدستور قيمة؟ هنا نجد أرسطو

واضحًا في إقراره بأن الدساتير التي تعلي من المصلحة العامة هي وحدها الدساتير الجديرة بأن نعتبرها "صحيحة". أما ما عداها من دساتير تعلي من شأن المصالح الشخصية للطبقات الحاكمة، فهي محض "انتكاسات"[٦٨] .

وقد استخدم أرسطو كلاً من العامل الطبقي واحترام المصلحة العامة، كأساس لتقويم ووصف الدساتير المختلفة. فالأنواع الثلاثة الصالحة من الدساتير، هي الأنواع القائمة على احترام المصلحة العامة. وهي: الحكومات المَلكية **kingships**، والنظم الأرستقراطية **aristocracies**، والحكومات الشعبية **polities**. ونجد الملك يمثل الطبقة المهيمنة في النوع الأول، وفي النوع الثاني يمثلها عصبة من الأشخاص الأكثر جدارة، وفي النوع الثالث يمثلها المجموع فيما اصطلح على تسميته فيما بعد بالطبقة المتوسطة **middle class**. أما الانتكاسات الثلاث لهذه الصيغ، فهي: الطغيان **tyrannies** وحكم الأقلية أو الأوليغاركية **oligarchy** والديمقراطية **democracy**. الطغيان هو حكم فرد واحد فاسد، والأوليغاركية هي حكم الأغنياء ممن حددوا الصالح العام بطريقة تنفعهم هم فقط، والديمقراطية هي حكم الكثرة، وفي هذه الحالة هم الفقراء[٦٩] . وسوف نناقش كل شكل على حدة؛ لنميز الحق من الباطل.

إن النوع الأكثر قربًا للنموذج الإلهي من بين الدساتير الحقة هو المَلَكية[٧٠] . وهي أقرب في طبيعتها لنظام أرستقراطي لأنها حكم "الطبقة الأفضل"، وكذلك لأن الجدارة كما في النظام الأرستقراطي هي أساس الحكم. فضلاً عن أن المَلَكية تصون ثروة المُلاك من "المعاملة الظالمة" التي يمارسها سالبو هذه الثروة من أصحابها. في الوقت نفسه، فإن المَلِك يحمي بقية المجتمع من "الغطرسة والقمع"[٧١] . وذكر أرسطو أيضًا أن من الأفضل للملوك أن يتقبلوا حكم القانون، كأساس لنظام حكمهم.. " فحكم القانون مفضل عن حكم مواطن واحد بمفرده". ومضى أرسطو في قوله إن " القانون... يُروّض بروحه الخاص مَن في المناصب عمدًا. وإن حكم القانون، يمكّن الحكام من البت في القضايا بصورة عادلة[٧٢] . ففي مجتمع يحكمه القانون يكون "الحُكم لله والعقل". ولكن حيث يحكم الرجال بمفردهم، يقع المجتمع تحت سلطة "البهيمية" **the beast**[٧٣] فعندما

يحكم الرجال بدون اعتبار فى حكم القانون ستكون الشهوة والانفعالات الخارجة عن السيطرة، دونًا عن العقل هى القوى السياسية الرئيسية فى المجتمع.

وفيما يخص الصيغة المنحرفة أو الفاسدة من المَلَكية، فإنها تتمثل فى الطاغية الذى يعطى الأولوية للبحث والسعى وراء مصلحته هو، دون الاعتبار فى المصلحة العامة. وهو شأنه شأن الأوليغاركى الذى يجمع ثروة عظيمة ليصبح فى وضع يتيح له تسليح نفسه بجيش وتحقيق الرفاهية. وهو لا يثق فى الجماهير من الناس ويبذل كل جهد لتجريدهم من الأسلحة(٧٤) . ويمكنه محاولة البقاء فى السلطة سواء عن طريق إفشاء عدم الثقة بين الناس، بحيث لا يكون هناك اتحاد فى مواجهته، أو عن طريق اتخاذه مسارًا أرفع شأنًا ويصبح أكثر قربا من الملك، وهى الحالة التى نجده فيها مكرسًا نفسه لدعم المصلحة العامة. ومن خلال اتسامه بالاعتدال، يكون قادرًا على كسب تأييد الجماهير والأرستقراطيين أيضًا(٧٥) .

أما الأرستقراطية، وكما أشرنا فهى حكم القلة الأكثر جدارة(٧٦) . والصيغة الفاسدة منها هى الأوليغاركية التى تمثل نمطًا من الحياة يحكم الأثرياء فيه بقية المجتمع لمصلحتهم هم، دون اعتبار لحكم القانون. وتختلف الأوليغاركية عن الديمقراطية بحكم الحقيقة القائلة بأنه فى حالة الأوليغاركية يحكم الأغنياء، أما فى الديمقراطية فالفقراء هم من يصلون إلى السلطة(٧٧) . وحسب أرسطو، يجب على الأوليغاركيين إذا أرادوا الاستمرار أن يصلحوا من أنفسهم، وذلك بالسماح لأصحاب الأملاك بتولى مناصب سياسية. بالإضافة إلى ذلك يجب أن يكونوا على استعداد لشغل أهم المناصب العامة بدون مقابل، بحيث يبدو لبقية المواطنين المستثنين من الحكم أن الموظفين معنيون بوضع الصالح العام فى الأولوية(٧٨) .

انتقل أرسطو بعد ذلك إلى مناقشة حكم الشعب باعتباره "أفضل دستور وطريقة للحياة بالنسبة للأغلبية **majority** من الدول والناس"(٧٩) . ففى حكم الشعب هناك قاعدة وسطى بين قوتين متنافستين فى المجتمع، تتمثلان فى تلك الحالة فى الصراع بين منظورين طبقيين متعارضين(٨٠) . حيث فى حكم الشعب، تعمل الطبقة المتوسطة كقوة

معتدلة بين طبقتين متباعدتين تتنافسان فيما بينهما؛ إحداهما تمثل مصالح فئة أوليغاركية، والأخرى تمثل مصالح الديمقراطية. وتفصح بعض حكومات الشعب، بشكل عام، عن ميول إلى أن تكون أقرب للديمقراطية، في حين تميل حكومات أخرى إلى أن تكون مثل الأوليغاركيين[٨١] .

على أية حال تعتبر حكومة الشعب أساس الصيغة المعتدلة من الحكومات السياسية، فقد ذكر أرسطو أن الأفراد الذين يفضلون عيش حياة معتدلة هم " الأكثر استعداداً للإصغاء إلى العقل"[٨٢] . وهذه الطريقة المعتدلة في الحياة، إنما تنعكس في المجتمع من خلال حقيقة مفادها أن قوام الحكومة الشعبية طبقة متوسطة تمثل منتصف الطريق بين الأغنياء والفقراء. فالناس في أيٍّ من هذين المعسكرين أغنياء أو فقراء، يكونون متحمسين فيما يخص إعلاء غاياتهم. وبالتالي لا يمكنهم تتبع حكم العقل. فالأغنياء يميلون إلى أن يكونوا أكثر عنفاً، وهم في مغبة ذلك قد ينخرطوا في "جرائم خطيرة" فيما قد يسقط الفقراء فريسة لـ "جرائم التشرد والتسول"[٨٣] .

ومن الواضح أنه في النظامين كليهما، لن يتسنى للمواطنين أن يخضعوا لحكم قوانين عادلة. فالأغنياء وبسبب امتلاكهم كثيراً من الامتيازات، لن يحققوا النظام المطلوب لإقرار الاحترام ودعم القوانين العادلة. والفقراء الذين يعوزهم جميع الامتيازات سيصبحون حاقدين وغارقين في هوان نفسي، ولن تتوفر لهم فرصة إرساء دعائم قوانين عادلة. وحيث تسود هاتان الطبقتان لن تصبح الدولة سوى مجرد عراك دائم بين فقراء وأغنياء، إنه وضع "لا يتألف سوى من عبيد وسادة: دولة أحد وجهيها الحقد، والآخر الازدراء". ومضى أرسطو قائلاً: "حينئذٍ لن يبقى من روح الصداقة، أو مزاج المجتمع السياسي ما يمكن محوه. نعم إن المجتمع يعتمد على الصداقة، ولكن إذا ما حلت العداوة بدلاً منها فإن الناس لن يتقاسموا ولو حتى الرصيف الواحد"[٨٤] .

من ناحية أخرى، نجد أعضاء الطبقة المتوسطة "أقل الجميع معاناة من الطموح" وأكثرهم مقدرة على الحكم بما يُعلي من شأن الصالح العام وإرساء القوانين الصالحة التي يجب أن يكون لها السيادة في المجتمع. إذن، فهي طبقة تبدو أكثر قدرة على

إرساء قيم أخلاقية عامة ومشتركة يمكن أن تكون بمثابة أساس للصداقة والروح الاجتماعية بين مختلف طبقات المجتمع.

والقيم الأخلاقية المشتركة التى ستعليها وتروج لها الحكومة الشعبية، من خلال الطبقة المتوسطة، هى قيم تتصف بالوضوح أيضًا. "دولة تهدف لأن تكوّن.. مجتمعًا مؤلفًا من أشخاص متساوين، ونظراء peers، ومن ثم يمكن لهم أن يصيروا أصدقاء وأقرانًا. والطبقة المتوسطة تفوقُ مَنْ عداها فى امتلاكها تلك التركيبة. ويلى ذلك أن يصبح مقدرًا للدولة التى تقوم على الطبقة المتوسطة أن تكون الأفضل تأسيسًا[٨٥] . فحكومة الشعب تناضل من أجل المساواة من خلال الطريقة التى توزع بها الملكية. وحقيقة الأمر أن السبب الرئيسى فى نجاح حكومة الشعب هو أنها قائمة على "[توزيع] معتدل وملائم للملكية"[٨٦] . ففى مجتمع يساء فيه توزيع الملكيات، وتمتلك فئة قليلة الكثير منها، بينما لا يملك الباقون شيئًا، تضعف الفرص المتاحة لتحقيق روح الجماعة. وفى المقابل، إما أن يتحول المجتمع إلى الأوليغاركية (حكم قطاعات صغيرة من المجتمع تحوز معظم الممتلكات) أو إلى "ديمقراطية متطرفة" (حكم الفقراء لبقية المجتمع). فضلاً عن أن رد الفعل تجاه أىٍّ من هذين الصيغتين من النظم غير العادلة قد يفضى بالمجتمع إلى الطغيان[٨٧] .

وللأسف، نادرًا ما نجد هذا النوع من الحكومات متحققًا، لأنه دائمًا ما يغلب أحد الميلين الأوليغاركية أو الديمقراطية المتطرفة، ويمتطى السلطة. وهو ما يعود غالبًا إلى ضآلة الطبقة المتوسطة بدرجة كبيرة، أو لوجود عداوة حادة بين الجماهير وبين الأغنياء[٨٨] .

٦ . الديمقراطية والتشاور العام

بما أن الطغيان هو الشكل الأكثر انحرافًا من بين الأنظمة غير العادلة، وأن الأوليغاركية فى الموقع التالى وراء الطغيان، فإن الديمقراطية هى "الأكثر اعتدالاً"،

و" أقل الشرور" من بين تلك الأنظمة الأسوأ وغير العادلة[٨٩] . فالديمقراطية شكل من الحكومة يقوم على حكم الفقراء، و"الأحرار- مولداً" والسواد الأعظم من الناس[٩٠] .

فضلاً عن ذلك، فإن الديمقراطية تؤكد على رؤيتين من الحرية: الأولى أن الأفراد يجب أن يتقاسموا أو يشتركوا فى أن يَحكموا ويُحكموا[٩١] . وهذا يعنى ضرورة أن يتوافر لكل المواطنين فرصة المشاركة فى المناصب العامة، وضرورة سيادة النظر الجماعى بصدد قضايا مثل طبيعة القانون. وهنا- على خلاف ما ذكره أفلاطون فى جمهوريته- من أن الفلاسفة يجب أن يحكموا، اعتقد أرسطو بإمكانية أن يؤدى تشاور الناس مع بعضهم البعض إلى أفضل القرارات، كما اعتقد أنه حتى إذا كان فرد ما مثلا لن يتفوق بنفسه فى لعب دور القاضى على أحد الخبراء، إلا أنه عندما يلتقى الأفراد معًا، ويتوصلون إلى أحكامهم نتيجة للتشاور، فإنها ستكون الأحكام الأفضل، أو على الأقل لن تكون أسوأ من تلك التى يتخذها من يسمون "الخبراء". وهو ما يلخصه أرسطو بقوله: "من الوارد، فى حقيقة الأمر، أن يكون كل فرد- على مستوى إطلاق الأحكام- أسوأ من الخبراء، ولكن عندما يلتقى الجميع معًا، فهم إن لم يكونوا أفضل من الخبراء فلن يكونوا أسوأ منهم على أية حال"[٩٢] .

هذا بالإضافة إلى أن هناك كثيراً من المجالات المعينة لا يكون الخبراء حكاماً فيها أفضل ممن هم دونهم، أو ممن يمكن تسميتهم بعامة المواطنين **average citizens.** ودلل أرسطو قائلاً: "إن المنزل.. شىء لا يمكن أن يكون فهمه حكراً على البنّائين دون غيرهم"[٩٣] . ويمد هذا المثل على استقامته فى مجال السياسة، فمن الوارد أن يكون المواطنون العاديون، المتشاورون معًا، على مستوى عالٍ من الجودة إن لم يكونوا أفضل من الخبراء على مستوى اتخاذ الأحكام بصدد موضوعات سياسية، سواء داخلية أو خارجية.

وربما يكون أحد أسباب هذه الرؤية منبثقًا عن معالجة أرسطو للذكاء العملى. فكما يتذكر القارئ أن الذكاء العملى ليس معنيًا بتقديم نظرية متميزة لنظام متطور من القواعد التى تفسر الأحداث، بل على العكس من ذلك، إنه يصف نماذجًا وميولاً تقدم

إرشادات لكيفية صياغة القوانين، أو لقضايا عامة أخرى والتفكير فيها. وهنا نؤكد أن عملية تحديد هذه الميول ليست من العلوم الدقيقة بالمرة، وإنما يعود إلى تدفق الأحداث على كثرتها. كما أنه وفى الغالب يكون من الصعب تحديد النموذج الذى تتسلسل وفقًا له هذه الأحداث، ولكن متى يشترك الناس فى هذه المحاولة معًا يكونوا قادرين على المقارنة والمضاهاة بين الرؤى.

وفى تلك العملية يكونون أيضًا أكثر استعدادًا وتهيؤًا لخلق صورة أكثر دقة عن الأحداث، كأساس للقوانين التى سيرضون بها فى النهاية. فعندما ذكر أرسطو أنه يجب فى النظام الديمقراطى أن تكون الأغلبية هى المحددة لمحصلات الأمور، وأن رؤيتهم هى " تعبير عن العدالة"؛ ينبغى أن يُفهم من ذلك أن قرار الأغلبية سيظهر عن عملية من التشاور العام التى تشكل رؤى الناس، بحيث يكون حكمهم الناتج قائمًا على تقدير ذكى للقضايا كوجه مقابل لرد الفعل الوجدانى[٩٤] .

كذلك فإنه من الأكثر احتمالاً أن تتفادى هذه المقاربة فى الحكم ما يمكن وقوعه من عدم استقرار سياسى. فحسب أرسطو، من شأن مقاربة أفلاطون فى الحكم، تلك المقاربة التى تجعل مجموعة واحدة من المواطنين حكامًا أبديين للدولة؛ منكرًا بذلك فرص جميع المواطنين فى المشاركة بتولى المناصب وفق ما يتطلبه مبدأ "لتحكم ولتكن محكومًا" **ruling and being rule**، من شأن هذه المقاربة أن "تولد استياءً، وشقاقًا حتى وسط الأعضاء ممن ليسوا لديهم موقف بعينه. وبالتالى، وبدرجة أكبر وسط الأعضاء ذوى الطموح المرتفع، والعسكريين"[٩٥] . وبذلك لن يكون أفلاطون، فى وجهة نظر أرسطو، قادرًا على إبقاء القيم الأخلاقية المشتركة وسط المواطنين، والتى يمكنها وصل المصالح المختلفة فى المجتمع وخلق أواصر الصلة الاجتماعية والصداقة التى اعتقد أرسطو بضرورتها من أجل مجتمع سياسى صحى وعادل.

إن رؤية أرسطو للتشاور العام، يمكن بالتأكيد أن تتحقق من خلال منظور أخلاقى، يؤكد على البحث عن أرضية متوسطة كملمح مهم للجمهور والحياة الجماعية. كذلك تعد هذه المقاربة للتشاور العام حدسًا لذلك النوع من تفكير المجتمع المدنى الذى

نستعرضه فى هذا الكتاب. خصوصًا عندما نناقش منظور العقل العام فى فصول روسو، وهيجل، وكانط، وورولز، فنحن سنكون بصدد مناقشة شكل من الاستدلال الذى يتعلم فيه الأفراد أن يستشيروا وجهات نظر الآخرين؛ كأساس لتطوير وجهات نظر أنفسهم، وإجماع المجتمع على قضية معينة. وتعد هذه الخبرة أساسية لإعلاء ما سميناه فى الفصل الأول بـ "الاحترام المتبادل"، أو قدرة الناس على فهم رؤى وآراء من يختلفون عنهم.

المفهوم الثانى للحرية فى نظام ديمقراطى، يتمثل فى ضرورة امتلاك الأفراد الحرية فى أن يعيشوا كما يحبون "تلك للحياة التى تحث عليها الديمقراطية هى وظيفة الرجل الحر تمامًا، كما هو الأمر بالنسبة للعبد فى أن يعيش كما يحب أن يعيش[٩٦] . ووفق هذه الصيغة، يكون الأفراد متحررين من تدخل الحكومة. بالإضافة إلى أن هذه الرؤية تساهم فى إرساء نظام من الحرية يشمل المساواة، وإذا كان من الممكن فيه تحقيق حرية شخص ما، فإنه يمكن تحقيق حرية الجميع. ويبدو أن العيش كما يحلو لنا سيتعارض دائمًا مع الرؤية الأولى للحرية والتى تؤكد على أن الأفراد يجب أن يشتركوا فى التشاور العام من أجل القضايا. فلإنجاز هذا الهدف يجب أن يتقبل الناس حقيقة أن عليهم فى أوقات معينة أن ينسوا فكرة أن يعيشوا كما يحلو لهم، بهدف المساعدة فى تحقيق إجماع على قضايا عامه مهمة. عندئذ فقط، يمكن المحافظة على القيم الأخلاقية المشتركة التى تمثل أساس استمرار أواصر الصداقة.

لقد قدم أرسطو نصيحة عن كيفية تحسين الديمقراطية، وتحريكها فى اتجاه نظام يتميز بالخير والاستقرار. فذهب إلى ضرورة التأكيد على مستوى رخاء دائم للطبقات الدنيا " فالفقر هو سبب عيوب الديمقراطية". وأن الرخاء يمكن تحقيقه عن طريق توزيع الفائض فى صورة "منح شاملة للفقراء"[٩٧] . وبتبنى هذه الرؤية، كان لأرسطو أن يأمل فى جعل الديمقراطية النظام الأكثر قربًا لحكم الشعب، لأن هذا النظام سيكون مهيأ لحفظ الصداقة، وبالتالى سيصون الخبرة الاجتماعية التى تعد غاية فى الحيوية لتأمين مجتمع صالح. وفى هذا النظام أيضًا سوف يمكن تصور درجه من الثقة كافية للسماح بحدوث التشاور العام الذى تتطلبه الديمقراطية من مواطنيها.

إن مناقشة أرسطو للتشاور العام فى سَن القوانين، يدعم وجهة نظره الماثلة فى مناقشته لنظام الحكومة المَلكية، حيث إن الحكومة فى المجتمع يجب أن تقوم على حكم القانون، لا على السلطة الشخصية لحكام بعينهم. والسلطة الشخصية، سواء كانت تمارس من قبل شخص واحد أو هيئة من الأشخاص، يجب ألا تستخدم إلا فى ظل غياب قوانين تغطى مسألة من المسائل نظرًا لصعوبة- إن لم يكن استحالة- وضع قواعد عامة يمكنها تغطية جميع الاحتمالات الواردة. وفى تغليبه لحكم القانون على حكم الأفراد، كشف أرسطو عن اقتناعه بأن "السيادة النهائية" يجب أن تكون لحكم "القوانين التى سنت بشكل صحيح" على حد تسميته.

فما هى تلك القوانين التى سنت بشكل صحيح؟ سؤال وعر، لأنه نظرًا لاعتماد روح الدساتير على طبقات اجتماعية معينة، فإن القوانين قد تنحاز إلى طبقة أو لأخرى. إلا أن أرسطو، وهنا تأتى الإجابة، أشار إلى أهمية الدساتير الصحيحة فى إنتاج قوانين صحيحة. فالحقيقة أنه ذكر أن القوانين العادلة هى تلك القوانين التى يجب أن تكون فى "انسجام مع الدساتير الصحيحة"(٩٨) .

وبناءً على تأكيد أرسطو على إتاحة الفرصة لإحلال الناس العاديين، محل الخبراء، فى غمار عمليات التشاور العام، قد يبدو أن شرط سن القوانين من خلال هذا التشاور العام بين المواطنين، واحداً من المعايير المهمة لتحديد ماهية الدساتير العادلة هو. فبدعمه لفكرة حكم القانون، نادى أرسطو بالحكم القائم على تشاور المواطنين كأحد الأسس المهمة لحكومة رعوية عادلة. ونراه فى سبيل ذلك، يفصح ثانية عن رؤية للحياة السياسية توسع من تلك الرؤية التى وجدناها عند أفلاطون.

٧ . أرسطو والمجتمع المدني

ولكن، بالرغم من التأكيد على التشاور العام بين المواطنين، لا بد أن يتضح لنا أن رؤية أرسطو للمجتمع قد استبعدت كثيرين من المشاركة الكاملة فى الحياة العامة، كما

رأينا فيما يتعلق بالنساء والعبيد. بالإضافة إلى ذكره أن الحرفيين، وأصحاب الحوانيت المنخرطين فى أنشطة كانت تعد "وضيعة وغير ملائمة للصلاح"، وفى دولة يؤمها دستور مثالى، لا يمكنهم أن يصيروا مواطنين يشاركون بشكل كامل فى الحكومة. فمهام أعمال من هذا النوع، مثل الفلاحة، يجب أن تؤديها طبقة منفصلة من الناس، بحيث يصبح لدى الآخرين الموكل إليهم دور المواطنين، ما يكفى من تفرغ ضرورى للمشاركة فى الحكومة. "فالتفرغ ضرورى كى ينمو المرء فى صلاح، وأن يتابع الأنشطة السياسية"(٩٩) .

ويرى أرسطو أن الناس الذين يقومون بعمل ضرورى فى المجتمع، لن يستطيعوا الحصول على فرص تؤدى إلى تطوير قدراتهم العقلانية. حتى فى أفضل المدن، فإن أغلب ما تقدمه الحياة الإنسانية لن يكون متاحًا للجميع. وهذه الرؤى والمواقف إنما تشير إلى أن أرسطو اعتقد أنه بهدف تحقيق المجتمع لأغراضه الجماعية؛ سيكون هناك أناسٌ محرومين من العدالة الممنوحة للآخرين. والسخرية هنا تكمن فى أن هناك فضيلة ينتظر اكتسابها من تحديد ظروف المجتمع بهذه الطريقة. فالحقيقة أن هذه المقاربة تتيح لأرسطو أن يحدد موضوع الحدود المفروضة على تصرف الإنسان. وبوجود هذه الحدود فى ذهن المُشرِّع، فإنه يكون على وعى بأنواع الحدود التى يجب أن يناهضها فى سبيل تحقيق مجتمع أكثر عدالة كلما أمكن(١٠٠) .

ولكن ما المبرر فى تحدى أرسطو للحدود الخاصة بمجتمعه؟ يبدو أن التزامه بالصداقة كان من شأنه تشجيعه على إعادة التفكير فى رؤيته الخاصة بالهيراركية، أو بالنظام الطبقى الهرمى hierarchy، فكما رأينا- بدون الصداقة- لن تكون هناك أسس للمجتمع. وهنا تقوم الصداقة عند أرسطو على قيم أخلاقية مشتركة وسط أعضاء المجتمع باختلاف مشاربهم. ولكن حيثما تكون القيم الأخلاقية، موضوع البحث، هى تلك القيم التى تتسبب فى وجود قيود صارمة وعميقة وصراعات فى المجتمع، فعلى المرء أن يتساءل عما إذا كان لهذه القيم مصداقية أخلاقية وعقلانية بالفعل أم لا. إذ كيف يمكن لقيم تقسم الناس وفق خطوط توحى بفقدان الإنصاف والعدل، أن تعتبر

قيماً أخلاقية؟ فضلاً عن أن المرء إذا خلص إلى خلو تلك القيم من المصداقية الأخلاقية، فإن المجتمع سيواجه فقدانه لكل من القيم الأخلاقية المشتركة والصداقة التى من شأنها تحقيق هذه القيم. ومن ثم لن يتوافر حينئذٍ خيار أمام أرسطو- الذى عول على جعل الصداقة أساساً للمجتمع- إلا فى إصلاح القيم الأخلاقية للمجتمع، بحيث يمكن توفير قيم عادلة. وإذا أتيح له النجاح فى مسعاه هذا، يمكن وقتها إنقاذ كل من الصداقة والاجتماعية.

فضلاً عن ذلك، يبدو أن مفهوم أرسطو للتشاور فى النظام الديمقراطى، قد جعله يعيد التفكير فى قبوله للهرمية الطبقية التى تحرم فئات كثيرة من المواطنة. فالتشاور، كما رأينا، سيجعل الناس يلتقون معًا لوضع أجندة أو خطة عمل خاصة بهم، ولسَن قوانينهم، وهم فى سبيلهم لإتمام ذلك بحكم تفوق حكمتهم الجماعية على حكمة الخبراء. غير أنه لإيجاد عملية التشاور العام، سيكون من الضرورى إضعاف أو تسكين عوامل معينة من قبيل الهرمية الطبقية، والامتيازات التى تقسم بين الناس، وتبث عدم الثقة بينهم. وإلا فلن يكون الأفراد قادرين على التشاور مع بعضهم البعض.

وأخيراً، ما الدلالات الضمنية على المجتمع المدنى فى هذه الرؤى؟ يمكننا التأكيد على أن أرسطو لم يعتقد أن الصداقة ستؤدى بالضرورة إلى تطور هذا النوع من المجتمع المدنى الوارد فى الفصل الأول. فبالنسبة له، كان على جميع مراحل الحياة فى الأسرة والقرية، أن تدعم أولويات المدينة. ولذلك يبدو ليس من الوارد هنا أن يدعم أرسطو فكرة وجود مجال منفصل من جماعات موازية للدولة كضرورة للمجتمع المدنى.

ولكن إذا كان للصداقة أن تستمر، فيجب الاعتراف أو التسليم بنتيجة مهمة لتقاسم القيم الأخلاقية، وهى: أن الأصدقاء هم أصدقاء لبعضهم البعض، لأنهم يساهمون فى إحساس بعضهم البعض باحترام الذات. ولكن كيف يمكن لهذه المحصلة أن تحدث، إذا ما كان من نتائج الصداقة أن نجعل أحد الأطراف خاضعًا للآخر لأسباب تبدو غير مبررة عقلانيًا؟ فإذا كان للصداقة أن تظل أساسًا للمجتمع، فيجب أن تأتى مكملة لفضيلة الاحترام المتبادل التى ناقشناها فى الفصل الأول. فهذه

الفضيلة- خصوصًا حال تدعيمها بوجهة نظر أرسطو الخاصة بالتشاور العام- ستشجع الناس على إيجاد طرق للإصغاء والفهم المتبادل وترك مساحة للآخرين. غير أنه بإرساء علاقات من هذا النوع تحت اسم "صون الصداقة"، من شأن المجتمع المدنى أن يبزغ أيضًا، ذلك المجتمع المدنى المكتمل بمجال منفصل من التجمعات، ومن بيئة أخلاقية أوسع تحفظ احترام الحقوق.

وتوحى هذه الرؤى بأنه حتى إذا لم يكن أرسطو قد دعا إلى، أو احتضن، رؤية المجتمع المدنى التى ننادى بها هنا، فهو يبقى، برغم ذلك، الأقرب إلى فهمها وتبنّيها من معلمه أفلاطون.

هوامش الفصل الثالث

(١) John B. Morral, Aristotle. (London: George Allen and Unwin, 1977), ص 43.

(٢) Aristotle, The Politics of Aristotle, edited and tran. By Ernest, (New York: Oxford Universty Press, 1965),ص 317, Bk. VII, ch. XIV, para 9. From hereon, in citing from the Politics, I will cite the numbers using colons for seperation. Thus, the quote just cited would be VII:XIV:9.

(٣) Morrall, Aristotle, ص 100

(٤) Politics, ص ٣١٧; VII:XIV:9, and Barker's commentary on page 320.

(٥) Aristotle, Nicomachean Ethics, translatedby Terence Irwin (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1985), ص151,(1139b23-25).

(٦) المرجع السابق., ص 156 Scientific knowledge is supposition about universals."(1140b30-1141a).

Also,ص152 (1139b33-35).

(٧) This example comes from Martha C. Nussbaum, The Fragility of Goodness, (New York: Cambridge University Press, 1986). ص ص94-97 <In this example I follow Nussbaum who uses the word theory in the way I use here>

(٨) Aristotle Ethics ص154,(1140b5).

(٩) المرجع السابق., ص 3,(1094a15-18). Here, political science is equated with practical intelligence and both are distinguished from scientific knowledge, Ethics, 157, (1141 aa20-30).

(١٠) المرجع السابق ., ص 3,(1094b13)

(١١) المرجع السابق ., ص 4,(1094b21)

(١٢) Martha C. Nussbaum, The Fragility of Goodness, p 305; Ethics, p 158, (1141b15-18).

(١٣) Martha C. Nussbaum, The Fragility of Goodness, ص ص 302-305

(١٤) المرجع السابق. ص, 305.

(١٥) Ethics, ص ص 160-61(1142a14-20).

(١٦) المرجع السابق. ص, 158,(1141b13-15).

(١٧) Aristotle, The Politics, ص 51,II:5:13-14.

(١٨) المرجع السابق. ص, 51,II:15

(١٩) Ethics, ص ص 13-14,(1097a27-1097b5).

(٢٠) المرجع السابق. ص, 17,(1098a10-15).

(٢١) المرجع السابق. ص, 17,(1098a10-20).

(٢٢) المرجع السابق. ص, 42,(116a15-25).

(٢٣) المرجع السابق. ص, 33 (1103a15-20) ص (1104120-25).

(٢٤) المرجع السابق. ص, 5,I:II:8.

(٢٥) المرجع السابق. ص ص, 5-6 I:II:10-14.

(٢٦) المرجع السابق. ص, 7, I:II:16.

(٢٧) المرجع السابق. ص, 7,I:II:15.

(٢٨) Nussbaum, The Fragility of Goodness, pp. 344-46, 352.

(٢٩) Politics, ص 3, I:II:2

(٣٠) المرجع السابق. ص, 4, I:II:5.

(٣١) المرجع السابق. also p, 13, I:V:6, ص, 31, I:XII:1-2.

(٣٢) المرجع السابق. ص, 32, I:XII:I.

(٣٣) المرجع السابق. ص ص, I:XII:2 and ص 35,I:XIII:7.

(٣٤) المرجع السابق. ص, 36,I:XIII: 11.

(٣٥) Susan Moller Okin, Women in The Western Political Thought, (Princeton University Press, 1979), ص ص 9092.

(٣٦) Politics, ص 4, I:II:5.

(٣٧) المرجع السابق. ص ص .23-24, I:IX:5-9

(٣٨) المرجع السابق. ص ص.24-27, I:IX:9, 12-18 ,

(٣٩) Ethics, ص The Fragility of Goodness ,207, (1155a): Nussbaum ص 3.6

(٤٠) Ethics, ص249,(1167a25).

(٤١) المرجع السابق. ص, 249,(1167a30-33)

(٤٢) المرجع السابق. ص, 250,(1167b).

(٤٣) المرجع السابق. ص,208,(1155a23-25)

(٤٤) المرجع السابق .ص, 208, (1155a23-25)

(٤٥) المرجع السابق. ص, 208, (1155a25-28)

(٤٦) المرجع السابق. (1167 - 560 a 38-40 and 1167b5). See Nussbaum, The Fragility of Goodness,

(٤٧) Ethics, ص250, (1167b5-10).

(٤٨) المرجع السابق. ص, 250,(1167b10-15)

(٤٩) Aristotle, Politics, ص 120,III:IX:13.

(٥٠) Aristotle, Ethics, ص 220,(1158b15-20). تحدث أرسطو هنا عن الصداقة بين الرجل والمرأة، والابن والأب، وبين أى نوع من الحكام والرعية، وهم من الواضح أنه يتضمن أيضاً السيد والعبد.

(٥١) Aristotle, Politics, ص 10, I:IV:4-5. Also see Barker commentary on page 11.

(٥٢) المرجع الســـــابق. ص ص 15-16ص. I:VI:5-9. Also, Nussbaum, The Fragility of Goodness, ص348

(٥٣) Aristotle, Politics, ص 16,I:VI:9-10.

(٥٤) المرجع السابق. ص, 17, I:VI:9-10. Also ص 35,I:XIII:7 and Barker footnote.

(٥٥) On this point, see Nussbaum, The Fragility of Goodness, ص 348

(٥٦) Politics, ص120, III:IX:14.

(٥٧) المرجع السابق. ص, 120,III:IX:15.

(٥٨) المرجع السابق. ص, 120,III:IX:15.

(٥٩) المرجع السابق. ص, 74,II:IV:7.

(٦٠) المرجع السابق. ,ص .44,II:III:4-5

(٦١) المرجع السـابق. ,ص " .47,II:IV:7 لن يضطر الأب إلا نادراً أن يقـول ابني، كذلك الابن لن يقف في موقف يدعوه أن يقول أبي إلا نادراً جداً".

(٦٢) المرجع السابق. ,ص .49,II:V:6

(٦٣) المرجع السابق. ,ص .50, II:V:8

(٦٤) المرجع السابق. ,ص .49, II:V6

(٦٥) المرجع السابق. ,ص ص .110 - 111, III:VI:1-6

(٦٦) المرجع السابق. ,ص .156, IV:IL10

(٦٧) المرجع السابق. ,ص ص .108 - 09, III:V:5-7

(٦٨) ,.Bid ص .114.III:VII:2

(٦٩) المرجع السابق. ,ص ص .114 - 115 III:VII:3-5

(٧٠) المرجع السابق. ,ص .158, IV:II:2

(٧١) المرجع السابق 236, V:X:9 .,p

(٧٢) المرجع السابق. ,ص ص ..146, III:XVI:3-5

(٧٣) المرجع السابق. ,ص ص .146, III:XVI:3-5

(٧٤) المرجع السابق. ,ص ص .236 - 37, V:X:9-11

(٧٥) المرجع السابق. ,ص, 246,V:XI:16-17, also ص .249, V:XI:33

(٧٦) المرجع السابق. ,ص ص .175-16, IV:VIII:7

(٧٧) المرجع السابق. ,ص ص .155-16, III:VIII:4

(٧٨) المرجع السابق. ,ص ص .272 - 73, VI:VII:4-5

(٧٩) المرجع السابق. ,ص.180 - 181, IV:XI:1, Italics in text

(٨٠) المرجع السابق. ,ص ص.180-81,IV:XI:4-8

(٨١) المرجع السابق. ص. 175, IV:VIII:3.

(٨٢) المرجع السابق. ص, 181, IV:XI:5.

(٨٣) المرجع السابق. ص, 181, IV:XI:5.

(٨٤) المرجع السابق. ص, 181, IV:XI:7; also, IV:XI:6.

(٨٥) المرجع السابق. ص, 181, IV:XI:8.

(٨٦) المرجع السابق. ص, 182, IV:XI:11

(٨٧) المرجع السابق. ص, 182, IV:XI:11.

(٨٨) المرجع السابق. ص, 183,IV:XI:16-17.

(٨٩) المرجع السابق. ص, 158, IV:II:2.

(٩٠) المرجع السابق. ص, 164, IV:IV:6.

(٩١) المرجع السابق. ص, 258, VI:II:1-2.

(٩٢) المرجع السابق. ص, 126,III:XI:14.

(٩٣) المرجع السابق. ص, 126,III:XI:14.

(٩٤) المرجع السابق. ص, 258,VI:II:2.

(٩٥) المرجع السابق. ص, 54,II:V:25.

(٩٦) المرجع السابق. ص, 258, VI:II:3, Italics in text.

(٩٧) المرجع السابق. ص ص, 268-69, VI:V:8.

(٩٨) المرجع السابق. ص, 127,III:XI:19-21.

(٩٩) المرجع السابق. ص, 301, VII:IX:3-4.

(١٠٠) On this pint, see Nussbaum, The Fragility of Goodness, ص 347

قراءات مقترحة:

Broadie, Sarah. Ethics with Aristotle. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Cooper, John M. *Reason and Human Good in Aristotle.* Cambridge: Harvard University press, 1975.

Hardie, *William Francis Ross. Aristotle's Ethical Theory.* Oxford: Oxford University Press, 1980.

Lord, Carnes and O'connr David. Edited. *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science. Barkeley*: University of California press, 1991

Morrall, John B. Aristotle. London: G. Allen & Unwin, 1977.

Nichols,Mary صCitizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics. Landham, Md: Rowman & Littefield, 1992.

Nussbaum, Marha Craven. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press. 1986.

Salkever, Stephen G. *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy.* Princeton: Princeton University Press,1990.

Swanson, Judith A. *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy. Ithaca:* Cornell University press, 1992.

White, Stephen A. *Sovereigns Virtue: Aristotle on the Relation Between Happiness and Prosperity. Stanford*: Stanford University press,1992.

Yack, Bernard. *The problems of Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought.* Berkley: University of California press, 1993.

الفصل الرابع
المفاهيم المسيحية للفضيلة المدنية

١ . مقدمة

نستعرض فى هذا الفصل عدداً من المنظورات المسيحية المختلفة للفضيلة المدنية، بدءًا من القديس أوغسطين Saint Augustine (٣٥٤ – ٤٣٠ م) إلى القديس توما الإكوينى Saint Thomas Aquinas (١٢٢٥ – ١٢٧٤م). وقد ضمّنا هذا الفصل أيضًا مناقشة للمسيحية الإصلاحية، متناولين بذلك مارتن لوثر Martin Luther (١٢٢٥ – ١٢٧٤م) وجون كالفن John Calvin (١٥٠٩ – ١٥٦٤م). وسوف نجد أن المشترك بين جميع وجهات النظر المسيحية هنا، هو التسليم بأهمية المؤسسات الدينية لتحقيق خير أفراد المجتمع. ومن ثم فمناقشتنا للرؤى والمواقف المختلفة للمسيحية فى هذا الفصل، إنما تأتى ضمن تتبعنا للمفاهيم والتصورات المهمة للفضيلة المدنية، وكذلك الدلالات الضمنية لهذه المقاربات المسيحية المختلفة بالنسبة للفضيلة المدنية.

٢ . مدخل إلى أوغسطين(*) : شيشرون

بموجب مرسوم عال أرسى الإمبراطور الرومانى قسطنطين فى ٣١٢ ميلادية، سياسة التسامح مع المسيحية. وبنهاية القرن الرابع الميلادى، تحركت الإمبراطورية

(*) يعرف أيضاً باسم أورليوس أوغسطينوس، وبـ "أوغسطين الايبونى. ولد في طاجسطا من أعمال نوميديا (سوق أهراس بالجزائر على الحدود التونسية). كانت أمه مسيحية، أما أبوه فكان وثنياً. تلقى أوغسطين دراسة وافية في البيان وهى دراسة غلبت عليها روح شيشرون. انصرف عن المسيحية قبل أن يبلغ العشرين، وما صد عنها عقله إلا سذاجة كتبها المقدسة أسلوباً ومضموناً أكثر مما صده عنها غرابة=

لمساندة المسيحية بتدمير خصومها[١] . وتميز عهد قسطنطين على نحو خاص بأنه شهد بداية جهود الإمبراطورية فى تدمير الوثنية التى كانت هى الديانة الرومانية الرسمية. فعلى مدى القرن الرابع الميلادى تعرضت الوثنية، التى تضمنت عبادة كثير من الآلهة، الى عديد من فرمانات الإدانة كان الهدف منها جميعًا القضاء على مكانتها فى الإمبراطورية. وقد قاوم بعض مؤيدى الوثنية هذه المحاولة بضراوة[٢] .

فى هذا السياق، وضع أوغسطين كتابهُ "مدينة الرب" City of God للدفاع عن الديانة المسيحية ضد اتهام الوثنيين لها بأنها هى التى يجب أن تُسأل وتُلام على انحدار الإمبراطورية الرومانية، وخصوصًا عن استباحة القوطيين Goths لروما عام ٤١٠ ميلادية[٣] . وجاء دفاع أوغسطين عن المسيحية بطرحه أن السبب الفعلى للشقاء الذى مر به الرومان لم يكن فى المسيحية، بل فى غياب الكابح الأخلاقى عند المواطنين ولدى قادة الإمبراطورية. "فالشهوة التى اشتعلت فى قلوب الرومان، كانت أكثر إماتة من ذلك اللهيب الذى التهم ديارهم"[٤] . فضلاً عن ذلك، ذكر أوغسطين أن الآلهة الوثنية لم تفعل شيئًا "لدرء انحدار الأخلاق التقليدية"[٥] . وتحدى أوغسطين نقاد المسيحية الرومان "أن يستشهدوا بالوصايا التى قدمتها الآلهة إلى الشعب الرومانى

= تعاليمها، يضاف إلى ذلك أن القواعد التي سنتها المسيحية للسلوك لم تكن توافقه. وما إن بلغ الشباب المبكر حتى كان قد استقر به المقام في قرطاجنة متخذًا له عشيقة وشاغلاً منصب أستاذ بيان. اشتغل عقله النشط بحب الفلسفة بعد اطلاعه على كتاب "هورطانسيوس" لـ "شيشرون". قرأه أوغسطين في الثامنة عشرة من عمره، وهذا ما دفعه إلى مغامرة ذهنية أدت به إلى المانوية، ثم إلى مذهب الأكاديميين في الشك، ثم إلى الأفلاطونية الجديدة حينما أسند إليه في ذلك الوقت تقريباً منصب أستاذ البيان في ميلانو. وانتهت به أخيراً في سن الثانية والثلاثين إلى ما كان يسميه عادة بالمسيحية الكاثوليكية. وعمد في ميلانو في عيد الفصح سنة ٣٨٧ بعد تسعة شهور من تحوله إلى المسيحية. في عام ٣٩١ عين كاهناً، ثم عين عام ٣٩٥ أسقفًا لمدينة ايبونارجيوس (مدينة عنابه على الساحل الجزائري)، وسرعان ما أهلته عبقريته الفطرية وإخلاصه الغيور لواجباته الرعوية الكنسية ليكون الزعيم الفكري للكاثوليكية الإفريقية، وبعد قضاء ما يربو على الثلاثين عاماً أسقفًا نال أثناءها شهرة غطت أرجاء الإمبراطورية الرومانية، توفى في إيبونا ٢٨ أغسطس ٤٣٠ أي في الوقت الذي كان فيه برابرة الوانداال Vandal يحاصرون المدينة. انظر: "الموسوعة الفلسفية"، نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وآخرون، مكتبة النهضة، بغداد. (المترجم).

ضد الترف والجشع"[٦] . وذكر أنه على عكس التعاليم الوثنية، نجد الكتب المسيحية المقدسة زاخرة بتلك التحذيرات الفريدة والأخاذة، ضد الجشع وأثرة الذات، فهى تعاليم لا تنى تهدر بها رسالات الوحى oracles(*) من بين غيوم السماء الى كل من اجتمعوا لسماع كلمات الرب"[٧] .

وإسهاباً فى دعمه لقضيته بأن المسيحية لم تكن السبب فى تقويض السلطة الرومانية على العالم، يشير أوغسطين إلى كتابات شيشرون Cicero (160 - 43 ق.م) الذى تناول الدولة الرومانية فى كتابه، حول الكومونولث On the Commonwealth، والمكتوب فى عصر يوليوس قيصر (٦٠- ٥٢ ق.م)[٨] . حيث انطلقت كتابة شيشرون من خبراته كمحام بارز وموظف عام منتخب، ومن معاصرته أيضًا لفترة الانقلاب السياسى والصراعات المتواترة على السلطة فى عصر القيصر[٩] . وفى كتابه مدينة الرب، يبين أوغسطين أن كتاب شيشرون حول الكومنولث يبرهن على أن الكومنولث الرومانى مبنى على "فهم عام للحق وجماعة المصلحة"[١٠] . ولكن رؤية شيشرون للإمبراطورية تشير إلى صورة من عظمة الماضى، ونجده ينتحب على أنه أثناء عصره، لم تلبِّ الحياة الرومانية المعايير التى وُضِعت فى الماضى. ويبين أوغسطين أن شيشرون يشعر بأن عظمة الماضى لم يعد من الممكن استعادتها فى الحاضر بسبب التدهور الأخلاقى للحياة الرومانية. ويشير أوغسطين إلى أن شيشرون يقدم هذه الحجة قبل ظهور المسيح، وأثناء عصره كانت الآلهة الوثنية لا تظهِر "اهتمامًا بمنع انهيار وفقدان هذا الكومنولث"[١١] .

إن الإمبراطورية الرومانية التى كان شيشرون يأمل فى إحيائها، إنما تجسد رؤية أخلاق قديمة تقوم على تقاليد طويلة الأمد، كانت أساسًا لتوحيد الثقافات المتنوعة وأقاليم الإمبراطورية[١٢] . والحقيقة، أن المعايير القديمة، فى حالة إحيائها وجعلها

(*) هاتف، أو مبلغ الوحى: وهو شخص عند الإغريق القدماء يلقى إليه الوحى من الآلهة، وهو يبلغه للإنسان. وتعنى أيضاً "رسالة الوحى". (المترجم).

جزءًا من الممارسة الحالية، سيكون من شأنها السماح بوجود كومنولث قائم على حكم القانون الذى يعد العقل العام أصله، والحرية Liberty هدفه. والحرية بالنسبة ليشيشرون تعنى غياب العوائق الخارجية التى تحول بين الناس وبين تصرفهم كما يختارون. ولكن هذه الحالة تظل غير ممكنة إلا عندما يُخضِع الناسُ أنفسهم، وطوعًا، لحدود القانون والمبدأ الأخلاقى. وقتئذ، سيدعمون معايير الفضيلة المدنية هذه، ولأن هذا سيكون فى صالحهم ولتأمين حريتهم .freedom ولكن الحرية هنا تعنى أكثر من مجرد الاختيار الفردى، فهى فضلاً عن أنها تتيح للمواطنين المشاركة فى الشئون السياسية للنظام، فإنها أيضًا تهيئ عالمًا يمكن للأفراد فيه أن يظهِروا احترامًا لمعايير الفضيلة المدنية. رؤية شيشرون للحرية إذن مرتبطة بمفهومه عن العدالة؛ العدالة كطريقة للحياة توجهنا إلى إيلاء الاعتبار لمصالح الآخرين. بل الأكثر من ذلك، يتوقع شيشرون أن تقوم الدولة بترجمة هذا الهم إلى قوانين عادلة ومطبقة بحيادية. والقوانين الصالحة، عند تطبيقها بالمساواة، فإنها توسع من مساحة الحرية للجميع(١٢) .

وحتى لا يظن أحد أن شيشرون هو المؤسس لمفاهيم الليبرالية الحديثة للمجتمع المدنى، يجب أن نوضح أن رؤية شيشرون للحرية والعدالة لم تستخدم قط لنقد الهيراركية الطبقية المتصلبة، التى حابت الأقلية الأرستقراطية على حساب وضد بقية المجتمع. فالإمبراطورية الرومانية قامت على اقتصاد زراعى، انبثقت فيه معظم الثروة عن العمل الشاق لطبقة الفلاحين العريضة. وتحولت هذه الثروة – التى أنتجها الفلاحون– إلى الطبقة الأرستقراطية التى استخدمتها للحفاظ على حياة قوامها المزايا، ووقت الفراغ، والسيطرة على الإمبراطورية الشاسعة. فضلاً عن ذلك، فقد كان هناك طبقة عريضة من العمال الحَضر ممن قاموا بأعمال مختلفة فى روما.

بعض هؤلاء كانوا مواطنين، وبعضهم كانوا من المعتوقين من العبودية، وكان بعض منهم مولودين أحرارًا. فالذكور المولودون أحرارًا كانوا فى الغالب يجبرون على ترك منازلهم، للقيام بما يلزم من أعمال البناء وتحضير المواد، والعمل فى الموانئ

والمزارع المجاورة. وبعض هؤلاء المولودين أحراراً، كانوا من الصناع المهرة أو التجار أو المعلمين أو الأطباء أو الفنانين، وقليل منهم كانوا حاصلين على تعليم جيد. وقد عمل كثيرون من هؤلاء مشرفى منازل وخدماً، فيما عمل بعض منهم كأمناء/ سكرتارية سريين. أما العمال الحضر فقد عاشوا فى ظروف فقر مدقع خاضعين لسلطة وحاجات الطبقة الحاكمة. أما أفراد الطبقة الأدنى المكونة من الخدم، فقد عمل كثيرون منهم فى الوظائف نفسها التى عمل بها العمال الحضر. ولم تكن هناك طبقة متوسطة قوية من رجال الأعمال الأثرياء أو المحترفين(١٤) .

لم تصمم مناقشة شيشرون للعدالة مطلقًا من أجل تقديم إصلاحات كان من شأنها تناول البؤس والظلم الذى كان واقعًا على الفلاحين والعمال بحكم البنية الطبقية التى سيطرت على الحياة الرومانية. والحقيقة، أن شيشرون يعد طرفًا فى طبقة أرستقراطية استحلت منافع الحياة التى أنتجتها الطبقات الأخرى. وهو بتحبيذه إحياء القيم التقليدية، إنما يسعى إلى تأمين ما يفهمها بوصفها حياة متحضرة تعنى فى حالته هذه المحافظة على الطبقة ذات الوضع الأفضل اجتماعيًا وسياسيًا(١٥) . وهو يفعل هذا بالرغم من حقيقة أن مفاهيمه عن العدالة والحرية، على الأقل من الناحية المجردة، إذا طبقت على تلك الطبقات فى قاع المجتمع، لكان معناها القيام بإصلاحات اجتماعية لتحقيق ظروف أكثر إنصافًا وعدلاً لجميع الناس.

إن أوغسطين لا يعيب على شيشرون إخفاقه فى اعتراضه على وجود البنية الطبقية، متسائلاً كيف تدعم هذه البنية فكرة شيشرون المثالية عن كومنولث عادل؟ بدلاً من ذلك نراه يعارض وجهة نظر شيشرون فى أنه كان هناك من الأصل عصر ذهبى، جسدت فيه روما مفهوم شيشرون للفضيلة المدنية(١٦) . ويدفع أوغسطين بأن الكومنولث الرومانى، وفق وصف شيشرون، لم يكن موجوداً مطلقًا فى الحقيقة. حيث ذكر أنه "لم تكن هناك، مطلقًا، عدالة حقيقية فى المجتمع الرومانى [القديم](١٧)وهو لا ينكر أن روما كانت أفضل حالاً عندما كان يحكمها "الرومان القدامى عنها فيما بعد عندما

حكمها خلفاؤهم"[١٨] . فضلاً عن قبوله بأن الجمهورية الرومانية كانت "كومنولث"، بمعنى أن مواطنى روما كانوا متّحدين بواسطة اتفاق عام لصالح أهداف مشتركة. ولكن الصفة الأخلاقية للكومنولث- حسب أوغسطين- اعتمدت على الأهداف الخاصة بالجهود المشتركة. وقال "إنه كلما كانت الأهداف المتفق عليها أفضل، كان الشعب أو الكومنولث أفضل"[١٩] . إلا أن الأهداف الموحدة لشعب روما لم تتضمن حبًا واحترامًا للرب، وبالتالى لم يكن هناك مطلقًا مكان للالتزام بصون شرعة الحياة الفاضلة. "فلأن الله لا يحكم هناك (فى روما) أصبحت السمة العامة لتلك المدينة أنها عارية من العدالة الحقيقية"[٢٠] .

ذلك الظرف إنما ينتظر البشرية فى العالم الآخر، المملكة التى توجد فيما وراء هذا العالم، مملكة الرب. فالعدالة الحقيقية ظرف يتلقى فيه الجميع ما يستحقه، عندما يعمل الجميع بما يتوافق مع العقل أو "نظام الطبيعة العادل". حيث يمكن لأوغسطين أن يسلّم بوجود مثل هذا النظام، ويدفع هنا بأن العدالة الحقيقية تمثل هدفًا غير ممكن فى العالم الإنسانى. وهذا لأن الأفراد وبحكم سهولة الانقياد للخطيئة **frailty**، لا يكونون قادرين على التصرف بالاتساق مع النظام العقلانى الذى يتطلب من الناس إخضاع أنفسهم، جسدًا وروحًا، للرب. ويتساءل أوغسطين: "ألا تظهر العدالة على أنها لا تزال تعمل فى مرحلة إتمام مهمتها، وليست فى سكينة ما بعد بلوغ الكمال؟"[٢١] . وكما يقول هربرت دين **Herbert Deane** " فقط فى تلك المدينة التى أسسها وحكمها المسيح، يصير فيها الحب المتبادل مبدأ حاكمًا بحيث لا تكون هناك حاجة إلى القسر، والعقاب، والقمع. فى هذه المدينة وحدها يمكن للناس أن يبلغوا الأهداف النبيلة التى دعا إليها فلاسفة اليونان وروما: سلام لا ينكسر وانسجام ووفاق تام، وإدراك حقيقى للذات، وسعادة أبدية"[٢٢] . ويشير موقف أوغسطين الى أنه فى الوقت الذى يحافظ فيه على الفكرة الأفلاطونية المثالية للمجتمع العادل، فإنه لا يقبل بإمكانية تحقيق هذه العدالة أبدًا فى الظرف الدنيوى. وروما ليست وحدها الفاشلة فى تحقيق عدالة حقيقية، إنها نتيجة عامة للجنس البشرى.

مـاذا يمكننا إذن أن نأمل من هذا العـالم؟ أى نوع ذاك من الخـيـر العـام/ الكومنولث، تقبض أيدينا عليه؟ بالنسبة لأوغسطين لا يمكننا أن نتوقع سوى مجتمع يحقق نظامًا كافيًا لضمان السلام(٢٣) . لماذا؟ أو بمعنى آخر لماذا بدا الأمل الذى راود أفلاطون مستحيلاً عند أوغسطين؟ وما دلالات الفضيلة المدينة فى الواقعية السياسية لدى أوغسطين؟

أ. مشكلة الخطيئة

بالنسبة لأوغسطين، تمثل سقطة الإنسان التى وقعت فى جنات عدن، أساس عجز المجتمع عن تحقيق العدالة. فعندما وقع عصيان آدم وحواء لله، حلت الخطيئة فى العالم، وعوقبت البشرية بقية الدهر على هذه الخطيئة. ومن أهم عواقب هذا الحدث أننا فقدنا القدرة على ممارسة حياتنا بما يتفق مع حكم إرادة العقل التى كانت، قبل السقوط، قادرة على إخضاع الشهوة لمسار أخلاقى. وربما تكون الرغبة الجنسية أهم مثال على هذه الواقعة. فقبل السقوط –حسب أوغسطين– امتلك آدم وحواء، وفق ما تصفه "آن باجلز" **Anne Pagels** السيطرة العقلية على العملية التناسلية"، أى أن الأعضاء الجنسية كانت مثل بقية أعضاء الجسم يمكن إخمادها وإثناؤها عن فاعلية التناسل من خلال فعل قصدىّ من الإرادة"(٢٤) ولكننا بعد السقوط أصبحنا فاقدى القدرة على التحكم، وتوجيه غرائزنا الجنسية، وإخضاعها لسلطة أخلاقية تمارسها إرادة العقل.

فقد رأى أوغسطين أنه "لو لم تكن الشهوة" لكان "لأعضائنا التناسلية أن تصبح بمثابة خادمى البشرية المنصاعين لسلطة الإرادة"(٢٥) . فهناك علة خاصة للشهوة، تتمثل فى السعادة بين الرجال والنساء، والحب داخل الأسرة. وبسبب وجود الخطيئة فإن الزواج، على سبيل المثال، لا يمكن أن يوصلنا إلى سعادة حقيقية، بل على العكس

غالبًا ما نجده مغموراً بالصراع. ولو لم تكن الخطيئة "لكان الزواج جديراً بسعادة الفردوس، وكان سيفضى إلى إنجاب أطفال للحب، ولكان أيضًا مانعًا لظهور أية شهوة أو رغبة تحمل بين جنباتها الخزى"(٢٦) .

يبدو أن هذا الشرط يتضمن ما يعنى أنه حتى بالرغم من معرفتنا ما يشكل ويصوغ التصرف أو السلوك العقلانى، فإن قدراتنا معاقة إلى الأبد عن القيام بما هو صحيح. ولسنا فى حاجة إلى القول بأن هذا الشرط سيولد إحساسًا بالإحباط والتعاسة مستمراً لدى البشرية. والحقيقة، كما تقول "باجلز" إن "الخبرات الأكثر شيوعاً من الإحباط: الهياج الذهنى، والألم الجسدى، والشيخوخة، والمعاناة والموت، تثبت لنا باستمرار عدم مقدرتنا على إعمال إرادتنا"(٢٧) .

أى أملٍ إذن يتبقى لنا؟ حسب أوغسطين يمكن أن يحررنا الله من ألم الخطيئة بإسباغ بركته علينا(٢٨) . فالسماء والسعادة الأبدية فى انتظار من يُمنحون البركة. إلا أنه على أية حال لن يمنحها للجميع. فلم يقدر الله سوى قليل من الناس ليمنحهم هذه النعمة(*). وهذه القلة المختارة، كما يشير "دين" Deane مختارون- كما يرى أوغسطين- لتلقى نعمة الإيمان، وبالتالى الخلاص والنجاة من عقاب الخطيئة، بدون أى اعتبار لجدارتهم فى المستقبل، أو أعمالهم الخيّرة " فالله، كما رأى أوغسطين، أدان الجنس البشرى كله الآن وفى المستقبل، وسيحرمهم من الخلاص نتيجة للسقوط، ولكن لرحمته سينقذ قليلاً منهم"(٢٩) .

إذا نحينا جانبًا التضمينات الثيولوجية/ اللاهوتية **theological** لهذا المذهب، سنجد أن الدلالات الاجتماعية والسياسية واضحة بما يكفى، فالناس المفتقدون لمعرفة مصيرهم النهائى سيعيشون محملين بنصيب عظيم من الخوف والاضطراب الداخلى.

(*) فتقدم التلاميذ وقالوا: "لماذا تكلمهم بأمثال؟" فأجاب وقال لهم: "لأنه قد أُعطىَ لكم أن تعرفوا أسرار ملكوت السماوات، وأما أولئك فلم يُعطَوْا. فإن من له سيعطى ويزاد، أما من ليس له فالذى عنده سيؤخذ منه". العهد الجديد، متّى؛ الإصحاح الثالث عشر ، الآيات (١٠-١٢) (المترجم)!

وهى الحقيقية التى سيكون لها نتائج حميدة لدى من يريدون إخضاع هؤلاء الخائفين لحكمهم. كيف؟ لقد عاش الناس فى عالم أوغسطين بقلق وإحباط عظيمين، مرتبطين بعدم اليقين. وعدم اليقين لم يكن فقط بسبب غياب العدالة الحقيقية فى المجتمع، بل أيضًا بفعل ما هو حادث من حقيقة أن الفرد ليس لديه معرفة أكيدة بأنه قد مُنح نعمة الرب أم لا. ويمكن لغياب اليقين أن يصبح معوّقًا إلى درجة أن الشخص الذى يفتقد لأى أمل، لا يمكنه مطلقًا أن ينال أى قدر من السعادة، أو أن يتحرر من هذا الألم الجاثم دائمًا، المتمثل فى الشك. والحل الوحيد هو رفض سيطرة هذه الحالة من عدم اليقين على حياة الفرد. ومن ثم فالإيمان بالله هو طريق من طرق تحقيق هذا الهدف، ولكن لكى تستمر فاعلية الإيمان للنهاية، يجب أن يكون شاملاً. وبالتالى فإن البحث عن الإيمان يعنى أن الفرد يجب أن يضع نفسه فى يد من يملكون أدوات الإيمان، وأيضًا يد من يحفظون نظام المجتمع الذى يعيش المؤمنون فيه آمنين. وفى كلتا الحالتين هناك مؤسسات ذات أهمية كبيرة فى حياة الناس، وفى المقام الأول من الأهمية تأتى الكنيسة، وبعدها تكون الدولة.

ب. المدينتان: مدينة الأرض ومدينة السماء

يرى أوغسطين أن هناك مدينتين قامتا على نوعين مختلفين من الحب: "المدينة الأرضية وقامت على حب الذات إلى درجة ازدراء الرب. والمدينة السماوية وقامت على حب الرب الذى وصل مداه إلى احتقار الذات"(٢٠) . الهدف الرئيسى فى المدينة الأرضية يتمثل فى تمجيد آمال الإنسان، وفى المدينة السماوية هو العيش من أجل مجد الرب.(*) ونجد أن لدى حاكمى المدينة الأرضية "شهوة السيطرة" التى تفصح عن نفسها فى حب القوة والسلطان، وفى مدينة السماء، يبحث الجميع، ويتطلعون إلى الهداية من عند الله الذى يفصح عن قوة الخير والضمير(٢١) . وسينصبّ تركيزنا فى بقية هذه الجزئية على مدينة الأرض.

(*) ترتكز الثيولوجية السياسية عند أوغسطين على التمييز بين المدينتين اللتين تقتسمان الإنسانية والتى لم تكن فكرة جديدة، فقد وجدت على الأقل كنواة فى التراث البوليانى أو البولوسى نسبة إلى بولس الرسول، وعند أورجين، لكن القديس أوغسطين أعطاها بالفعل شكلها وقيمتها الواضحين. فلم يعد الأمر متمثلاً فى=

بناءً على ما ساد العالم من خطيئة، يصبح السلام والنظام أفضل ما يمكن لأية دولة أن تنجزه، كما أشرنا آنفاً. وهو ما يعنى أنه فى الوقت الذى يكون ممكنًا فيه تحقيق وفاق وسط المواطنين، وفاق يصنع سلامًا واستقراراً، فلن يكون ممكنًا على الإطلاق تحقيق عدالة حقيقية، أى ذلك الوضع الذى يكون فيه كل فرد حاصلاً على ما يستحقه(٢٢) . ولا يمكننا أن نجد السلام والعدالة الأبدية سوى فى المدينة السماوية(٢٣) . فالعدالة الحقيقية، كما ذكرنا تنتظرنا فقط فى العالم الآخر.

وإذا كان السلام هو كل ما نستطيع أن نأمل فيه من هذا العالم، فأى نوع من الترتيبات الاجتماعية تلك التى يمكن إقرارها لتحقيق السلام؟ نقول إن العلاقات السلمية تبدأ "بالانسجام المنظم" ordered harmony وسط أهل المنزل. فالزوجة تطيع زوجها والأطفال يطيعون آباءهم، والخدم يطيعون سادتهم. كما يجب على أولى الأمر أن يولوا اهتمامهم إلى تحقيق رفاهية رعاياهم(٢٤) . وأخيراً هناك الحاكم الذى يصدر الأوامر للمواطنين. ووسائل الحاكم الرئيسية من أجل حفظ النظام؛ متمثلة فى الخوف من العقاب؛ ليست مستخدمة هنا على حد ما يقول Deane "لجعل الناس صالحين أو فضلاء، بل تستخدم فقط لكى يكونوا أقل ضرراً لذويهم ومواطنيهم"(٣١) .

والحقيقة أنه بقدر ضرورة التزام الدولة بالمحافظة على قدرتها على إنزال العقاب، بقدر ما تصبح القضية متلخصة فى أنها لإنجاز هذا الهدف عليها أن تعاقب، فى كثير من الأحوال، أناسًا أبرياء. ومراجعة وصف أوغسطين لمحنة المواطنين فى ساحة المحكمة، سوف تسهل من توضيح هذه النقطة. فالمسألة أن القضاة بحكم عدم استطاعتهم "النفاذ إلى ضمير المتهمين ممن سينطقون الأحكام عليهم بالإدانة أو البراءة"، غالبًا ما يكونون

= مملكة الرب التى تخلف الحياة الدنيوية. إن المدينتين تعيشان جنبًا إلى جنب منذ نشأة الزمان، إحداهما مدينة قايين، والأخرى مؤسسها هابيل. إحداهما فى مدينة الأرض مع سلطاتها السياسية وأخلاقها وتاريخها ومقتضياتها، والأخرى هى المدينة السماوية التى كانت قبل مجيء المسيح ممثلة بالقدس، وهى الآن أمة المسيحيين الملتزمين بالمثال الربانى. انظر: جان توشار، وآخرون، "تاريخ الفكر السياسى" ترجمة د. على مقلد، الدار العالمية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٣. (المترجم).

مجبرين على البحث عن الحقيقة بتعذيب شهود أبرياء فى قضية ليس لهم ناقة فيها ولا جمل"[٣٦] . إلا أن ضحية المحاكمة لا تقتصر على الشاهد البرىء فحسب، ففى سبيل الوصول إلى الحقيقة قد يكون من الضرورى بالنسبة للقاضى أن يعذب المتهم أيضًا.

هنا أشار أوغسطين إلى أن القاضى فى فعله هذا إنما يتصرف بنية حسنة؛ خاصة أنه يبحث عن الحقيقة قبل أى شىء، بحيث يُصدر حكما عادلاً. فهو لا يرغب فى إعدام رجل برىء. ولكن السخرية هنا تكمن فى أنه قد ينتهى الحال بالقاضى إلى قتله ضحية بريئة، أثناء تعذيبه إياه بغية تحديد إذا ما كان المتهم مذنبًا أم بريئًا. "وبالتالى فإن القاضى قد قام بتعذيب رجل برىء ليصل إلى الحقيقة، وقتَله، فيما أنه لايزال فى جهل من أمره بخصوص البراءة أو الإدانة"[٣٧] .

ولكن هل سيأخذ الأشخاص الأذكياء المفكرون مكانهم الصحيح، إذا ما افترضنا أن هذا النوع من النتائج سيكون حتميًا دائمًا؟ هنا ذكر أوغسطين أن "الرجل الحكيم" wise man من شأنه أن يأخذ مكانه كقاضٍ، فمن غير الوارد بالنسبة له أن يتهرب من (واجبه)[٣٨] . إذ إن رفض المشاركة كقاضٍ فى النظام التشريعى، إنما هو إعلان عن الفشل فى مواجهة وتقبل "الوضع البائس للإنسان" الذى يسبب له هذا المأزق فى المقام الأول[٣٩] . وفى هذا المقام يجب أن نسلم أولا بارتكاب الناس للجرائم، ونتقبل أيضًا أن إثبات ارتكابهم الجرائم سوف يكون، غالبًا ودون أدنى شك، مسألة صعبة. وأنه فى بعض الأحيان لن يخبرنا الشهود بالحقيقة، وأحيانًا أخرى سيرفض المتهمون الاعتراف حتى بعد تعرضهم للتعذيب. فضلاً عن أن أصحاب القضية قد لا يستطيعون إثبات تُهمهم التى يوجهونها إلى المتهمين.

وهنا سيتحتم على القضاة أن يتخذوا قرارهم بالإدانة أو بالبراءة، حتى فى غياب المعرفة الكاملة التى يحتاجون إليها لإثبات أى الحالتين. فهذا هو صميم عملهم، ولإتمامه فى وقته فهم يقومون- ومن خلال هذا الجهل الذى لا يمكنهم تفاديه بخصوص إدانة المتهم أو تبرئة ساحته، ويفعل واجبهم كقضاة، وهو ما لا يمكنهم أيضًا تفاديه،

...... نعم يقومون بتعذيب البرىء". وليس هناك من قاض يرغب فى أن يضع نفسه فى هذا الموضع، لأنه لا يوجد من بين القضاة من يريد أن يوقع الضرر بشخص برىء، ولكن ليس هناك من قاض أيضًا يريد أن يحيد عن حقيقة كون المشاركة فى القضاء "ضرورة" تنشأ عن بؤس وشقاء البشرية"(٤٠) .

إن مناقشة أوغسطين للنظام القانونى تشير إلى أن دور القاضى فيه، يمثل واجبًا شاقًا لحفظ النظام، وأنه بدون المؤسسات الموجودة لتوزيع العقاب على الناس، ستعم الفوضى وتسود. ووجود دولة تبث الرعب فى قلوب الناس هو ما يحد من تلك الفوضى. فهل هناك ما يبث الرعب أكثر من الفكر الخاص بنظام يستخدم أساليب غير عقلانية (التعذيب) لتحقيق نتائج عقلانية (دليل البراءة)؟ فإذا ما تعرض الأبرياء للتعذيب فقد لا يقوم الآخرون ممن هم فى طريقهم لارتكاب الجريمة بهذا العمل، حال تيقنهم من أنهم سيقبض عليهم ويأخذون دورهم فى التعذيب.

وبناءً على هذا جاء هذا النظام القانونى الذى ناقشه أوغسطين كشكل مضاد لنظامنا. فبينما نعكف نحن على دراسة الحالة لحماية حقوق المتهمين بما يسمح بإطلاق سراح كثير من المذنبين دون عقاب، فإن النظام القانونى فى عهد أوغسطين يذهب إلى الطرف النقيض، مظهراً الاستعداد لمعاقبة البرىء مثله مثل المذنب. وفى عالم يكون معظم الناس فيه محكومين بالخطيئة سوف يتم تطبيق العقاب الشديد دون تمييز بين المذنب والبرىء، فالعقاب هنا هو الوسيلة الوحيدة لحفظ النظام.

ج. رؤية أوغسطين ودلالاتها الضمنية على الفضيلة المدنية والمجتمع المدنى

يبين تصوير أوغسطين لمدينة الأرض أن دلالة الفضيلة المدنية لديه ليست هى الدلالة نفسها لدى أفلاطون، فالفضيلة المدنية- كما رأينا لدى الأخير- تشير إلى عادات، مثل احترام القانون، من شأنها توجيه الناس نحو تدعيم الصالح العام. كما أن هذه العادات تمثل لديه أساس تمكين الأفراد من تحقيق التسوية والتنظيم الصحيح

لأقسام النفس المختلفة؛ بحيث يكون الشخص كليًا قادرًا على الإسهام فى حاجات المجتمع. وهنا تمثل الفضيلة المدنية أساسًا لإتقان عملية تسوية وتنظيم نفوسنا عن طريق مواءمة حياتنا مع النظام العقلى لحياة عادلة. وفى هذا السياق يحكم العقلُ الشهوةَ، ويُخضِعها لمطالب الحياة العقلية.

لكن أوغسطين رفض هذه الرؤية كاملة، ففى رأيه حتى الشخص الملتزم بجعل العقل عنصرًا متحكمًا فى الشهوة، سيخفق فى تحقيق حياة فاضلة. وهو يستند فى رؤيته هذه إلى أن القدرة العقلية التى لا تكون مكرسة لخدمة الرب هى قدرة لا يمكنها مطلقًا تحرير الناس من الرذيلة(٤١) . فضلاً عن أن الناس حتى عندما يكون لديهم إيمان بالله، فإن السلام الذى يجلبه هذا الإيمان لن يضمن لنا سوى "تعزيتنا على شقائنا دون منحنا بهجة السعادة"(٤٢) . وفى هذا الوضع لا يسع الناس سوى أن يأملوا فى جنى المغفرة من وراء تتبع فضائلهم، دون تحقيق الكمال مثلما كان يأمل أفلاطون. ففى المدينة السفلى، يظل الحال دائمًا أن القضية– حتى بالنسبة للمؤمن– لن تكون فى مدى ما يتكبده الناس من مشقة وسعى فى إخضاع الخطيئة والشهوة لحكم العقل، فالخطيئة ستعاود الظهور وتفسد أفضل ما بذلوه من جهود. فنحن لا يمكننا مطلقًا الوصول إلى السلام الكامل "لأن الحياة المكرَّسة لحكم العقل، حتى بالنسبة للمسيحى، دائمًا ما تقع فريسة للضعف الذى يسمح للخطيئة باعتلاء الموقف. وإنما السعادة الحقيقية والعدالة الحق تنتظران الدخول الى ملكوت السماء بعد عبورنا هذه الحياة. "فالسلام النهائى"، أى الحياة التى "يبرأ" فيها الناس أو يشفون نهائيًا من الخطيئة بحيث يمكنهم أن يعيشوا، مثلما طمح أفلاطون بما يتوافق مع حكم عقلهم، هذه الحياة تنتظرنا فى الحياة القادمة عندما نكون قد حققنا "الخلود"(٤٣) .

لكننا لا يجب أن نؤول هذا الموقف بحيث نستبعد توقع وجود حكام صالحين، فهؤلاء ينفعون من يخضعون لحكمهم عن طريق توفير قدر من العدالة، وينفعون أنفسهم أيضًا؛ لأنهم وعلى خلاف الأشرار لا يدمرون نفوسهم souls(٤٤) . فهناك، كما رأينا عند

أفلاطون، أملٌ فى أن يحكم الخير. ولكن من منطلق موقف أوغسطين الخاص بالطبيعة الفاسدة للإنسان، من الوارد أن نجد قلة من الأشخاص يمكنهم جعل العدالة الهدف الرئيسى لحياتهم. فى هذه الحالة؛ حيث ينال كل فرد ما يستحقه فى مجتمع ينظمه العقل؛ تمثل العدالة الحقيقية قيمة تبدو بالنسبة لأوغسطين بعيدة عن أيدى معظم الدول(*). وهى محصلة مؤسفة للغاية، لأنه مع غياب العدالة لن تكون الدولة سوى مجرد تنظيم إجرامى، فنراه يقول:

هب أنك انتزعت العدالة، فهل تغدو الممالك إلا عصابات من المجرمين على نطاق واسع؟ وهل عصابات المجرمين سوى ممالك مصغرة؟ فالعصابة ما هى إلا مجموعة من الرجال تحت إمرة قائد مرتبطين بعهد توزع بمقتضاه الغنائم وفق عرف متفق عليه"(٤٥).

Remove justice, and what are kingdoms but gangs of criminals on a large scale? What are the criminals gangs but petty kingdoms? A gang is a group of men under the command of a leader, bound by a compact of association, in which the plunder is divided according to an agreed convention.

ولكن حتى فى غياب العدالة الحقيقية، فإن المدينة الأرضية بحفظها للسلام، يمكنها على الأقل أن تتفادى هذه الفوضى الموصوفة هنا. وهى إمكانية كانت لها أهمية بالغة بالنسبة للمسيحيين الذين عاشوا فى زمن أوغسطين، وسط ثقافات

(*) عندما يفحص أوغسطين مدينة الأرض بصفتها مدينة مدنية، أى تحت مظهرها السياسى، فإنه يراها ويعرفها بكل بساطة كما يفعل شيشرون: "إن الشعب هو تعددية يجمعها قبولها بنفس التشريع واشتراكها فى نفس المصالح. ومجمل القول أنه يقدم لنا هنا دستوراً طبيعياً للشعب وللدولة التى ليس لها، للوهلة الأولى، أية علاقة ضرورية مع الله. ولكن، (وهنا أول غموض فى الفكر الأوغسطينى غموض ربما كان من مستلزمات ومن دخائل مجموع الفكر المسيحى)، بحسب المضمون الذى يعطيه لكلمة "تشريع" أو "حق"، يستطيع أوغسطين أيضاً أن ينكر وجود دولة حقيقية أصيلة على الأرض، أو أن يعزو هذا الاسم إلى كل المجتمعات. وبالفعل، إنه، وهو يريد إنكار عظمة الإمبراطورية الرومانية، يبين أن العدالة الحق، عدالة الله، لم تكن مطلقاً أساس شريعة هذه الإمبراطورية، ما دامت هذه لم تستجب =

وعادات لم تولِ فى الغالب بالاً أو تقديراً لشأن تعاليم المسيح. فالمسيحى فى وضع كهذا غالبًا ما يكون مثل "المُقدِّس/ الحاج pilgrim فى بلاد غريبة"(٤٦) . والمدينة الأرضية، رغم عدم قيامها على حب الله، يمكنها أن تصون وتحمى السلام، وإذا ما تم ذلك فإنها تتيح لثقافات مختلفة أن تتعايش معًا فى شكل لا يتداخل مع مقدرة المسيحيين على ممارسة ديانتهم. والمسيحيون، كأبناء فى مدينة السماء وأثناء مكوثهم القصير sojourn بالأرض، لا يسعهم إلا أن يولوا جُل اهتمامهم للعمل من أجل التعايش السلمى مع الثقافات الغريبة عنهم؛ لأن هذا السلام هو ما يجعل المسيحية قادرة على أن تواصل استمرارها، وأن تُكرِز بأن السلام الحقيقى "أى ذلك التمتع الكامل والحقيقى والمنظم برفقة الرب"، يبقى هناك فى انتظار المؤمن. ومن ثم فإن المسيحيين مرتبطون "برحلة مقدسة/ حج" تفصح عن إيمان عميق برسالة الرب القائلة: إن السلام والعدالة الكاملة "لخُلق عقلانى" وحياة أبدية يمكن أن تسود، بل ستسود إلى الأبد(٤٧) .

وهنا الفضيلة المدنية للمسيحية ترمز إلى قدرة الناس على الاستمرار فى إيمانهم بمستقبل سعيد وممكن، فى زمن يتميز بوجود صراع بين المرء والخطيئة، وأيضًا بوجود صراع اجتماعى. والرحلة المقدسة/ الحج إلى العالم الأفضل، هى مجرد خبرة لشخص يجب أن يمضى فى تجارب عظيمة تختبر إيمانه. فضلاً عن ذلك، تشير الفضيلة المدنية الى أن الأفراد سيعملون على حفظ السلام والنظام أثناء الحج إلى العالم الأفضل. وبالطبع ليس هذا النظام بالعدالة الحقيقية التى لا يمكن بلوغها إلا فى

= للتعريف الشيشرونى. وإذن فهى لم توجد مطلقاً بصورة قانونية. ولكن لا عبرة هنا لهذه الحدة الجدلية الاستثنائية، إذ فى غالب الأحيان يقبل أوغسطين تحت اسم الدولة كل مجتمع مؤلف من أناس عاقلين. وهنا نجد أن التعريف الواسع نوعاً ما، الذى يشمل كل الأمم التى وجدت منذ المصريين حتى اليونانيين، لم يتجاوز أرسطو.. ونرى من خلال هذه النظرة المزدوجة، أن أوغسطين استطاع أن يبين أنه من حيث المبدأ، لا توجد مدينة أرضية كاملة، لأن كل مدينة أرضية تتفق بدقة مع هذا التعريف تحتوى على كل خصائص مدينة الله، وإن كان يفترض عملياً أن كل مجتمع منظم، وفقًا لقانون وضعى، هو دولة سياسية. انظر جان توشار، مرجع سبق ذكره، ص. ١٠١-١٠٢ . (المترجم).

العالم الآخر، ولكن ما دام هناك سلام فهناك مقاومة للخطيئة، وبالتالى يظل هناك أمل فى أن تبقى المسيحية قوة قوية فى العالم.

ولكن يبدو أن عالم أوغسطين ليس من شأنه أن يتسع لتجربة المجتمع المدنى بالصورة التى وصفناها فى الفصل الأول. فالمؤمنون، عنده، يعيشون فى خوف من الخطيئة. ولذلك فمن الوارد أن يكونوا فى حالة خوف من حريتهم، فهم حقيقة يميلون إلى رؤية حريتهم بوصفها إفصاحًا عن الخطيئة. ومن غير الوارد إذن أن يظهر فى المجتمع، الذى صوره أوغسطين، مجال منفصل من التكوينات الجماعية، يعمل كمصد للسلطة فى سياق من بيئة أخلاقية أوسع ملتزمة بالفضائل المدنية التى كانت أساسًا لتأمين الحقوق لجميع الأفراد. وكى يظهر هذا الوضع، يجب على الأفراد أن يتحرروا من الرعب الذى بثه أوغسطين فى مدينة الأرض، ويبدو أن الإكوينى قد تحرك صوب هذا الاتجاه. فدعونا نرى(*).

٣ . القديس توما الإكوينى(**) : إحياء العدالة

رأينا أن الإيمان لا العقل، عند أوغسطين، هو ما يمثل الصورة الأفضل لإمكاناتنا. أما بالنسبة للإكوينى (١٢٢٥-١٢٧٤م) فيعود العقل إلى الظهور كمصدر

(*) يبدو أن الكاتب قد حسم مداخلته مع القديس أوغسطين سريعًا، لأن هذا الأخير قطع كل بادرة أمل فى تحقيق مجتمع يرضى البشرية على الأرض، وأرجأ كل أمل فى هذا السياق إلى العالم الموعود فى المدينة السماوية، وهو ما يتسق مع فلسفته العامة خصوصا فيما يتعلق بموقفه من المعرفة التى هى حقيقة واحدة، وهى إلهية (بل هى فى الواقع الله عينه) والوصول إليها سعادة/غبطة beatitude . هذا بالرغم مما قطعه أوغسطين فى حياته من مواقف فلسفية ومنهجية مختلفة؛ بدءًا من تعويله على الحكمة التى تهبنا معرفة الحقيقة، حيث كانت من أوائل المشكلات الفلسفية التى شغلت أوغسطين هى كيف يمكن للإنسان أن ينتقل من كونه غير حكيم إلى أن يكون حكيما، وقد انتقلت إلى أوغسطين هذه المشكلة عن الأكاديميين الذين كانوا يرون أن قوام الحكمة فى أن نعرف أننا لا نستطيع أن نعرف شيئا. وقد استعان بها فى كتابه "فى فائدة الاعتقاد" وقد خلص نفسه بالجدل من طريق الشك المسدود مستعينا فى ذلك بما سمى بالكوجيتو الأوغسطينى، وهو: "إذا كنت مخطئا، فأنا موجود" .Si fallor, Sum لكن منهجه الحقيقى كان أبعد المناهج عن المنهج الديكارتى الذى يمكن لنا أن نسميه بمنهج الإيمان المنظم؛ فلقد كان من بين نصوصه المحببة ذلك النص الذى يقول: "لا سبيل إلى الفهم بغير الإيمان". (أشعيا، الإصحاح ٩،٧ الآية ٢٠). فقد كان بطبعه يفكر مستعينا بالنصوص، وكان كلما تقدم به العمر زاد اصطباغ تفكيره وتعبيره بطابع الكتاب المقدس. (المترجم).

(**) ولد فى روكاسيكا بالقرب من أكوينو، على الحدود الشمالية لملكة صقلية القديمة. (المترجم).

مهم لفهم طبيعة العالم. لماذا؟ لأنه فى زمن الإكوينى أُعيد اكتشاف أرسطو، وأشاعت كتاباته حالة من الجدل والنقاش وسط الفلاسفة وعلماء اللاهوت(٤٨) . وقد عارضت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية أرسطو فى بادئ الأمر، وقاطعت أعماله فى جامعة باريس، ولكنها فيما بعد قبلت بهؤلاء الذين حاولوا؛ مثل الإكوينى؛ خلق توفيق بين المسيحية وأرسطو(*). وفى هذه التركيبة الجديدة أصبح العقل والإيمان شريكين متلازمين فى فهم البناء العادل أو العقلانى للمجتمع، مجتمع يساهم فيه كل فرد فى سبيل الصالح العام.

وقد تقبل الإكوينى رؤية أرسطو بوجود نظام عقلانى فى المجتمع. فالفلاح يساهم بتقديم الغذاء، ورجال الدين يوفرون الفرص لتحقيق الوعى الروحانى، والحكام يقومون بما يلزم من قيادة. وقد تجسد فى هذه الرؤية مفهوم أن الله يرسى الدعائم والأساس لنظام عقلانى، وأن الحاكم يجب أن يساهم فى حفظ النظام العقلانى للمجتمع، ويساعد من ثم على تدعيم الصالح العام(٤٩) . ولقد اعتنق الإكوينى، بخلاف أوغسطين، مفهومًا للمسيحية يتميز بانفتاحه أمام الرؤية القائلة بإمكانية تحقيق المجتمع العادل، أو المنظم عقلانيًا. وباتخاذه هذا الموقف انفرجت وجهة نظره فى المجتمع عن أملٍ فى تحقق الوحدة العقلانية المؤسسة للمجتمع، وأيضًا تحقيق التضامن الاجتماعى الذى ذكره أرسطو. إلا أنه- على عكس أرسطو- اعتقد أن الشىء الرئيسى فى هذه المحاولة، هو القبول بأن الله مَصدر القوانين التى تضع أساس المجتمع والسلطة التى فى يد الحكام.

وعلينا، قبل المضى فى تفنيد وجهة نظر الإكوينى للقانون، ملاحظة أن التزامه باستنساخ مقاربة أرسطو فى المجتمع السياسى فى العصور الوسطى، قد أعطى

(*) لم يكن ما سمى بتعميد أرسطو مجرد توفيق سطحى بينه وبين المسيحية؛ فقد أراد الإكوينى أن يصل بالحجج الفلسفية إلى أعمق مستوياتها، لا أن يكدس من المواد ما يمكن تطويعه تطويعًا يندرج به فى الإطار اللاهوتى كما كان قائمًا. فقد دفع فى التفرقة بين الإمكان والفعل حتى نفذ بها إلى الحقيقة ذاتها، وعلى يديه تحولت المشكلة القديمة المرتبطة "بالواحد والكثير" إلى مشكلة خلق الكائن الباطن لجميع الكائنات الظاهرة؛ وبرهن على أن العناية الإلهية فى شمولها وتخصصها تترتب على المعرفة والمحبة فى أقصى مراتبهما. وقد دافع عن الخلود دون أن يتخلص من المبدأ الذى يقرر أن الروح متجسدة بطبيعتها؛ فإذا كان قد استعار من أرسطو، فقد حصل أرباحا قيّمة. انظر: الموسوعة الفلسفية، مرجع سبق ذكره. (المترجم).

تبريراً لاستمرارية المجتمعات المسيحية القروسطية. مجتمعات القرون الوسطى تلك التى تألفت من وحدات أصغر من المجتمعات المعروفة فى الإمبراطورية الرومانية، وأصغر أيضاً من المجتمعات التى ستحل فى العصور الحديثة. فقد كانت هذه الوحدات الصغيرة تتمركز حول الملك الذى كان، بصفته المالك الوحيد للأراضى، يسبغ على باروناته barons(*) حقوقهم فى الأرض مقابل خدمتهم له. وكان لدى البارونات بدورهم أقنان الأرض الذين تكبدوا عناء النظام بأكمله. فقد قام عبيد الأرض أو الفلاحون بالعمل فى الأرض مقابل قُوتِهم ومأوى يعيشون فيه(٥٠) . أما الريع الذى كان يأتى من المستأجرين والبارونات والعبيد أيضاً، فكان يستخدم فى إقامة الجيش وحفظ النظام داخل المملكة. فى هذه المجتمعات كان الملوك مدينين لطاعة البارونات، والعبيد، وكان الملك ملتزماً بإمداد البارونات والعبيد بالحماية وتدعيم تلك العادات المحلية التى تحدد حقوقهم وامتيازاتهم(٥١) .

إذن يبدو من الواضح وجود فروق واسعة فى المكانة بين الملك وبين من يعملون من أجله. فهل يعنى هذا أن هذه المجتمعات افتقدت للقيم العامة المشتركة common values؟ البتة، فالمجتمعات الإقطاعية كانت مسيحية، علاوة على أنها اعتقدت بوجود سلطتين، إحداهما دنيوية لحفظ النظام الاجتماعى، والأخرى روحانية لتعليم دروس الإيمان. ولم يكن لأى من هاتين السلطتين أن تتدخل فى عمل الأخرى، بل كانت كل منهما تدعم الأخرى فيما يتوافق مع قوانين الرب، والعقل(٥٢) .

وقد أيد الإكوينى بدوره أيضاً هذه المعايير العامة، وسعى إلى تقويتها وتقوية المجتمع القروسطى الذى كان يجسدها . وفى سبيله لهذا دفع بأن الوحدة السياسية political unit إنما تتمثل فى مجتمع يتيح تحقق الجهود المتعاونة التى تساهم فى الصالح العام، وتحقيق الوحدة الأخلاقية moral unity للمجتمع، تماماً مثلما أدلى

(*) نبيل بدرجة بارون، وهو لقب شرف من الألقاب المنخفضة فى المرتبة. (المترجم).

أرسطو بدلوه فى هذا الشأن. ولإنجاح ذلك المسعى كان من الأهمية الرئيسية وجود قانون مدنى، يبقى إرساؤه الفعلى مسألة من شأن الرب. فلم يكن أساس المجتمع مجرد قوانين عقلية وقيم أخلاقية مشتركة تجسدها تلك القوانين؛ مثلما برهن أرسطو؛ بل أيضًا إدراك أن الله، مثلما جاء فى تعاليم الكنيسة، هو أساس هذا القانون. فبدون احترام الكنيسة التى تعلم حقيقة الرب، لم يكن للروح الاجتماعية بين الناس أن تقوم لها قائمة على الأرض.

وفى اتخاذ هذا الموقف، يجب أن نرى كلاً من عالم الملك وعالم الكنيسة مكملين لبعضهما البعض، والناس بتدعيمهم للقانون وإنجازهم ما تقتضيه الفضيلة المدنية، لا يعملون كمواطنين صالحين فحسب، بل كمسيحيين صالحين أيضًا. وهذه التركيبة هى أساس استمرارية المجتمع، حتى فى ذلك المجتمع الذى توجد به فروق واسعة فى الامتيازات والألقاب.

ولننتقل الآن إلى وجهة نظر الإكوينى فى القانون.

أ. القانون الطبيعى عند الإكوينى

أفاد الإكوينى بوجود أربعة أشكال من القانون، يمثل كل شكل بعدًا مختلفًا للعقل، ثم إن أشكال العقل هذه تندمج وتتكامل تحت الخطة السماوية للرب. وهذه الأشكال الأربعة للقانون، هى: القانون الأبدى، والطبيعى، والسماوى، والإنسانى. يشير القانون الأبدى Eternal law إلى علاقات ثابتة سرمدية خلقها الله بين جميع الأشياء فى الكون[٥٣] . ويمكن للبشر فى تعاملاتهم اليومية مع بعضهم البعض أن يسترشدوا "بنصيب" من القانون الأبدى. وهو ما يعنى وجود بُعد للقانون الأبدى له تطبيقاته الخاصة فى تنظيم العلاقات بين الناس فى المجتمع. أما القانون الطبيعى law Natural الذى يُعرف من خلال العقل، فهو معنى بتحديد معايير الخير والشر والعدل والظلم التى

يجب أن يعمل بمقتضاها جميع أفراد المجتمع[٥٤] . هذا فى حين ينشأ القانون الإلهى Divine law من الوحى وليس من العقل، ومضمون هذا الوحى هو الأخلاق الواردة فى الكتاب المقدس Scripture[٥٥] . وتنبثق أهميته من حقيقة مؤداها أن القانون الطبيعى، فى وضعه لمعايير الخير والشر، لا يوضح فى حد ذاته الغاية الحقيقية التى يوجه الله الناس نحوها، فيأتى القانون السماوى، فى المقابل، ليوضح أن الغاية الحقيقية للحياة هى "السعادة الأبدية"، مشيراً أيضًا إلى أن تحقيق هذه الغاية يقتضى منا ألا نعمل كما يقتضى القانون الطبيعى فحسب، بل أيضًا بما يتوافق مع القواعد السماوية التى أمر بها الرب[٥٦] .

فضلاً عن ذلك، تمثل وجهة نظر الإكوينى للقانون السماوى أهمية كبيرة فى تحقيق ما رمى إليه أرسطو من نظام جماعى communal. فالاجتماعية، كما رأينا عند أرسطو، تعتمد على إمكانية إيجاد أشكال الصداقة التى يتحقق فى ظلها فهم أساسى بين الأفراد، لما يشكل القيم الأخلاقية المشتركة التى تعد مصيرية لصلاح الجميع. هذه القيم تمكن الناس من صياغة آراء مشتركة، بشأن ما هو أفضل للمجتمع فيما يخص الطريقة التى يجب على الناس أن يتّبعوها فى حياتهم. وبدون وجود مفهوم للقيم الأخلاقية المشتركة التى ترسى أساس المجتمع، قد نجد كثيراً من الرؤى المتناقضة بخصوص ما يشكل السلوك السليم، وأمام هذا الوضع قد يكون من المستحيل توضيح القوانين التى يجب على الجميع تدعيمها. حيث يرى الإكوينى "الأشخاص المختلفون يصدرون أحكامًا مختلفة على تصرفات الإنسان" ومن منطلق هذه الحقيقة "تنتج القوانين المختلفة والمتعارضة"[٥٧] . والنتيجة أن يجد المجتمع نفسه ممزقًا بفعل الصراع، وبالتالى سيكون هذا الوضع مناقضًا لحفظ المجتمع.

ولتجنب حدوث مثل هذا الوضع، وضمان أن القوانين العامة قد وضعت لما يرتضيه جميع الناس ويجتمعون عليه، يلزم بنا تناول الأمور، بما فيها حكم الإنسان، من وجهة نظر الفهم المشترك للأخلاق التى تضمنتها كلمات الرب. ومن ثم سنكون

قادرين على "أن نعرف، وبدون أدنى شك، ما يجب القيام به وما يجب اجتنابه"(٥٨) . ولأن القوانين الربانية "لا يمكنها أن تضل" cannot err، فمن المؤكد أن الغموض المرتبط بالفروق فى الحكم سوف يزول تمامًا . ويتجاوز هذه الفروق ووضع المعايير المشتركة للسلوك التى يتقاسمها الجميع يصبح الأفراد قادرين- كما هو الحال عند أرسطو- على حفظ أساس الأواصر الفعالة للجماعة.

وأخيراً، يشير القانون السماوى إلى أنه عندما يتصرف الناس بطهر واستقامة، فهم لا يفعلون ذلك لوجود قوة خارجية، بل لوجود دوافع حقيقية واختيار صحيح. فوجود القوانين الإنسانية فى حد ذاتها لن يكون كافيًا لتنظيم السلوك الفاضل، فعلى الأفراد التحلى إراديًا بوازع منع وجود الشر. فأولئك الذين يتخذون القانون السماوى أساسًا مبدئيًا لحياتهم، سيواجهون الشر بمحض اختيارهم لا من خلال القوة الخارجية، وبما يتفق مع مقتضيات القانون الطبيعى. ويعد هذا العنصر مهمًا فى حجة الإكوينى؛ فإذا كنا سنتكئ على قوانين بشرية خارجية كقوة منذرة، وأساس للتوافق مع مبادئ القانون الطبيعى، إذن فباسم القضاء على كثير من الشرور سوف يصبح القانون منتشراً فى كل شيء إلى أن ينتهى به الحال إلى تهديد أشياء كثيرة صالحة، وإعاقة "تقدم الصالح العام". ولكن الصالح العام، كما قال الإكوينى، مهم "للتفاعل الإنسانى"(٥٩) . وهنا يتطلب تأسيس الجماعة، كما عند أرسطو، وجود قيم أخلاقية مشتركة. وفى هذه الحالة لا تقتصر القيم الأخلاقية المشتركة، لدى الإكوينى، على القانون الطبيعى بل تمتد لتتضمن أيضا القانون السماوى، أو ذلك القانون الذى مُنح مباشرة من الرب فى الكتاب المقدس. وهذه القيم الأخلاقية المشتركة تشكل مجتمعة أساس الروابط الفعالة للجماعة.

أما القانون الإنسانى Human law فهو يجسد مبادئ السلوك الصحيح، أو القانون الطبيعى فى صورة قواعد تحكم الحياة اليومية. فالحقيقة أن الإكوينى قد أفاد بأن "كل قانون إنسانى يحتوى على الكثير والكثير جداً من القانون الطبيعى كما لو كان ناشئا

عنه"(٦٠) . ونظراً لأن القانون الطبيعى يمدنا بالأسس المبدئية لقانون الإنسان، فيحسن بنا مناقشة القانون الطبيعى بشىء من التفصيل.

المبدأ الرئيسى أو الأساسى للقانون الطبيعى، هو أن: "الخير بيت القصيد لجميع الأشياء"، ومن ثم فالخير ما يجب أن يُؤتى ويُتّبع، والشر ما يجب أن يُجتنب"(٦١) . وكل مفاهيم أو تصورات القانون الطبيعى تتفرع بعد ذلك عن هذا المبدأ. فما الأشياء الخيّرة التى يجب أن نفعلها، وأيضاً وللأهمية كيف نميز بين الخير والشر؟ يرى الإكوينى أن هناك نزعات طبيعية يفسرها عقلنا على أنها من الخير، وفى تتبع هذه النزعات نحن نفعل ما هو مباح أخلاقيًا، وفى المقابل علينا أن نتجنب تتبع الغايات التى تتناقض مع نزعاتنا الطبيعية لأن هذه الغايات من الشر.

إذن، ما الأشياء الصالحة التى نميل طبيعيا للقيام بها؟ أولاً: يريد كل منا أن يحفظ حياته، وبفضل هذا الميل، "أيًا كانت الوسيلة لحفظ حياة الإنسان وإزالة العقبات، فهذا مما ينتمى إلى القانون الطبيعى". ثانيًا: هناك نزوع لعمل تلك الأشياء التى تضعها الطبيعة فى كل الكائنات الحية بمن فيها الإنسان، خاصة وأننا نميل نحو الانخراط فى الاتصال الجنسى، وتعليم الصغار، وما إلى ذلك". وهذه الأنشطة تقع أيضًا تحت القانون الطبيعى. ثالثاً: يوجد لدى البشر ميل طبيعى إلى مسايرة طبيعتهم كأشخاص عقلانيين، وهذا الميل يحضنا على "معرفة الحقيقة بشأن الرب، وكيفية العيش فى المجتمع". وكل ما يتعلق بهذا الميل يندرج تحت القانون الطبيعى، وهو ما يشمل الالتزام "بتجنب الجهل، وتحاشى الإساءة إلى من نعيش بينهم، وغيرها من أشياء تتعلق بهذا الميل"(٦٢) .

وبناءً على ما تقدم فإننا، متّبعين الإكوينى، سنشير إلى المبدأ الأساسى للقانون الطبيعى المتمثل فى السعى الدائم لعمل الخير وما ينبثق عنه من وصايا وتعاليم، من قبيل ما ذكرنا "بالمبادئ العامة للقانون الطبيعى" التى تستخدم كإرشادات عند تحديد أسس السلوك. وهنا يجدر بالناس البحث عن التطبيق الصحيح لهذه المبادئ، وأيضًا

للمعايير المنبثقة عنها، مما أشار إليه الإكويني بالمبادئ الثانوية **secondary principles.** ولكن متى تظهر الخلافات بشأن كيفية تفسير المبادئ العامة للقانون الطبيعي؟ وما الطريقة الأمثل لحلها؟ اعتقد الإكويني أن الحل يكون "بالتأكيد على المعايير الكاملة أو المنبثقة التي تبدو كما لو كانت محصلات لتلك المبادئ العامة (للقانون الطبيعي)، فهي معايير سارية المفعول ومعترف بها من قبل الجميع في معظم الحالات"(٦٣) . ولأنه حري بالناس تناول هذه القضايا من منظور القانون السماوي، فإن إيجاد تطبيقات مقبولة وسارية المفعول لمبادئ القانون الطبيعي العامة، لن يكون أمرا صعبًا. ومرة أخرى، تتراءى لنا حالة التطابق بين الفيلسوفين. فكما هو الحال عند أرسطو في أن وجود قيم أخلاقية مشتركة في المجتمع يعد أساسًا لإرساء الوفاق وسط المواطنين بصدد قضايا مهمة، كذلك الحال عند الإكويني فيما يخص تقديم تفسيرات للمبادئ العامة للقانون الطبيعي. والعائق الوحيد أمام تحقيق مبادئ ثانوية مقبولة إنما يظهر في تلك الأوقات التي يتعرض فيها تفكير الناس إلى التشويش بفعل العاطفة"(٦٤) .

ولكن إلى أي مدى يُعد مذهب القانون الطبيعي للإكويني مفيداً؟ أصحاب حجة أن القانون الطبيعي ليس مساعداً بشكل كبير، قد يشيرون إلى أن مبادئ القانون الطبيعي غالبًا ما تكون غامضة بما يجعلها غير ماثلة لتقديم ولو توجيه طفيف إلينا في سعينا لتحديد الطريقة الأفضل لسلوكنا. ولنأخذ، على سبيل المثال، أحد تلك المبادئ التي تتطلب منا أن نفعل الخير ونتجنب الشر عن طريق حفظ حياة الإنسان وإزالة ما يضر بها. ما الذي يمكن أن يشير به هذا المبدأ فيما يخص تحديد موقفنا من قضية الإجهاض؟ سنرى أن الإجابة على هذا السؤال تعتمد بشكل كبير على عوامل أخرى غير المبدأ نفسه، فعلى كل حال من الوارد أن يستخدم كلا الفريقين، من معارضي ومؤيدي الإجهاض، هذا المبدأ لتبرير موقفيهما. غير أنه في نهاية الأمر سيتأسس قرار كل طرف منهما على اعتبارات أخرى، من قبيل وجهة نظر الفرد الخاصة، وأهمية الجنين، وغيرها من الأمور المؤثرة. ومن ثم يمكننا استخدام هذه الحالة في زعمنا بأن

مبادئ القانون الطبيعى ليست هاديات مفيدة عمليا فى حل المآزق الأخلاقية الرئيسية كالإجهاض.

من ناحية أخرى، قد يدفع بعض مؤيدى القانون الطبيعى بأن مبادئه الحقيقية تمدنا بطريقة واضحة ومحددة جداً للمسار الأخلاقى الذى علينا الأخذ به فى قضايا رئيسية مختلفة. فإذا فشل القانون الطبيعى فى هذا الجانب، فلن يكون الخطأ خطأه، بل سيكون الخطأ فى المُنظِّر الذى فشل فى تأليف القانون الطبيعى بطريقة تجعله مفيداً. والحقيقة أن مؤيدى القانون الطبيعى يمكنهم أن يدفعوا بأن تقدمًا كبيراً قد تم فى العالم الحديث لرسم مبادئ تُقر- بطرق غير غامضة ولا ملتبسة- مسار السلوك السليم. على سبيل المثال، إن المبدأ المعاصر الذى يقضى باحترام الأفراد لحقوق الآخرين، يعد واضحًا جداً فيما يتعلق بأنواع التصرفات التى تلزم عن هذا المبدأ. ومن منطلق هذا المبدأ نكون على بينة من أمرنا فى ضرورة إلغاء جميع أنواع العبودية، وأيضًا فى إزالة جميع ما فى مجتمعنا من عقبات تقف فى طريق الحقوق المتساوية والفرص العادلة للجميع، بغض النظر عن العرق أو النوع أو التفضيلات الجنسية أو غيرها. فى هذه الحالة، يعد القانون الطبيعى مُعينًا عظيم الشأن، ليس فى تحقيق مجتمع عادل فحسب، بل وأيضًا فى تحقيق مجتمع يطمح إلى موازنة السعى إلى تحقيق الحرية مع تأمين الحاجات الأساسية للناس.

ب. القانون الإنسانى والفضيلة المدنية

أمام هذين الموقفين المتنافسين بصدد القانون الطبيعى، قد يحلو للبعض أن يسأل: أى الموقفين يوافق الإكوينى؟ من الواضح أنه أمّل فى أن يمثل القانون الطبيعى الإطار الأخلاقى الدقيق لأعضاء المجتمع. فكيف يمكن أن يتحقق له هذا؟ بالطبع ستكون توعية الناس بأهمية القانون الإلهى واحدة من طرق تحقيقه، ولكن الطريقة الأخرى والمهمة لبلوغ هذا الهدف هى التأكيد على الفضيلة المدنية. فالأمر عند الإكوينى

أن فاقدى الالتزام بجعل خير المجتمع هو خيرهم الخاص، بالطبع سيفسرون القانون الطبيعى بأية طريقة تروق لهم. ومن ثم فليس من الوارد أن يروا القانون الطبيعى بوصفه صانعا للحدود الأخلاقية الدقيقة للحياة. ولهذا السبب بالذات، من بين أسباب أخرى، انتاب الإكوينى القلق من أنه فى الوقت الذى لا يمكن فيه لمبادئ القانون الطبيعى الرئيسية أن "تُمحى من قلوب الناس" نجد أن قدرة العقل على فهم الأهمية الدقيقة لهذه المبادئ بصدد أعمال معينة، نجدها مدفوعة إلى الدخول فى تسوية رخيصة بسبب وجود الرغبة والشهوة. ففى مثل هذه الحالة يكون المبدأ العام الواجب اتباعه معروفًا، ولكن العقل "معاق عن تطبيق هذا المبدأ على مسألة معينة فى الواقع، بسبب الشهوة الجنسية، أو بسبب أية عاطفة أخرى[٦٥] . فضلاً عن أن معرفة المبادئ الثانوية الصحيحة التى ينبغى على الأفراد أن يتبعوها، يمكن هذه المرة أن "تنمحى من قلوب الناس بفعل قناعات شريرة evil persuasions[٦٦] .

وهنا يصبح القانون الإنسانى أداة مهمة فى التغلب على كل هذه المشكلات، وأيضًا فى إعطاء القانون الطبيعى أهميته المستمرة، كمجموعة دقيقة من الحدود الأخلاقية لتحديد طبيعة السلوك. والقانون الإنسانى الذى يجسد مبادئ القانون الطبيعى، يجب أن يُعلِّم الفضيلة ويُعوِّد الأفراد على تدعيم تعاليم القانون الطبيعى. فمن خلال التأثير المُطوِّع "للتدريب"، وأيضًا، ولاسيما "الخوف من العقاب" يتعلم الأفراد "نظام القوانين"، ويتذكرون أن عليهم توفيق حياتهم طبقًا لهذا المسار الصحيح للسلوك الذى تضعه كل من المبادئ الرئيسية والثانوية للقانون الطبيعى[٦٧] . ومن هنا تصير التوعية بمدى أهمية الفضائل المدنية التى توجه الناس بعيداً عن ميولهم الأنانية والافتقاد إلى الاعتبار فى الصالح العام، واحدة من الوظائف الرئيسية للمجتمع. وفى هذا الصدد، فإن القانون الإنسانى- كما فى رؤية أفلاطون وأرسطو للمجتمع العقلانى- يساعد على توضيح الأدوار فى المجتمع، والإسهامات المتوقعة من الناس بشأن جميع هذه الأدوار. فالجندى، على سبيل المثال، عليه أن يدافع عن الدولة، والقساوسة عليهم أن يقدموا المعرفة الروحانية، وعلى الحاكم أن يحكم بالعدل[٦٨] .

ولكننا، فيما نأمل فى إنجازه من خلال القانون الإنسانى، نجد الإكوينى يحذرنا من تبنّى مجموعة عملية من التوقعات. فيجب أن يكون واضحًا أنه نظرًا لأن أغلبية الناس لا يفصحون عن كمال أخلاقى، فمن المستحيل خلق قانون إنسانى قادر على مكافحة كافة الرذائل. وأفضل ما يمكن للقانون الإنسانى أن يقوم به هو إلغاء الرذائل الكبرى، تلك الأعمال التى ما إذا استُبيحت، ستقوض المجتمع الإنسانى. ولهذا السبب يجب أن تكون هناك قوانين ضد القتل، والسرقة، وما إلى ذلك(٦٩) .

تشير وجهة النظر هذه، إلى أنه سيكون من الخطأ محاولة خلق قوانين إنسانية من شأنها محاربة جميع الرذائل. ولكى يتجسد هدف مثل هذا فى قانون إنسانى، يجب أن تكون هناك شرطة للأخلاق morals police فى كل ركن وناحية، تستجوب الجميع بصدد الطبيعة الأخلاقية لنواياهم. وسيكون على كل منا أن يراجع مع هذه الشرطة ما إذا كانت أنشطته التى يشرع فى القيام بها محظورة أخلاقيًا أم لا. وهذا وضع من شأنه أن يُصعِّب من إحلال أواصر جماعية فعالة. ومن منطلق هذه الروح، قد يأتينا الإكوينى فى وقت ما، على سبيل المثال، قائلاً: "إنه من الصحيح لمن هم فى السلطة أن يتسامحوا مع بعض الشرور، بحيث لا نمنع خيرات أخرى، أو حتى لتجنب وقوع شرور أسوأ"(٧٠) . وباتباعه هذه الحجة النوعية، نجد الإكوينى، وعن طيب خاطر، مستشهداً بالقديس أوغسطين الذى قال: "إذا كان لك أن تترك هذا العالم لتمزقه الرغبة الجنسية، فعليك بقمع الدعارة". فضلاً عن أننا من الجائز أن نتسامح مع غير المؤمنين، فى رأى الإكوينى، لأن خيراً أعظم قد نجنيه من وراء ذلك، أو لربما درأنا به شراً ما(٧١) .

ج. الإكوينى ومسألة الفضيلة المدنية والمجتمع المدنى

بالرغم من ذلك، سيكون تعليم الناس عادات الفضيلة المدنية، بما يمكنهم من تدعيم الصالح العام، هو الغرض الرئيسى لرؤية الإكوينى للقانون الإنسانى. إلا أنه

اعتقد- على خلاف أرسطو- أن عادات الفضيلة المدنية التى تعلّم احترام الحدود الأخلاقية المجسدة فى القانون الطبيعى، لا يمكنها الاستمرار على المدى الطويل، إلا عندما يتقاسم الناس الاعتقاد بتعاليم الكنيسة الكاثوليكية فيما يخص طبيعة القانون السماوى. فعندما يفهم الناس معًا أنهم جزء من عالم مشترك ينظمه الرب، فهم لن يفهموا أصل الأخلاق والقانون الطبيعى فحسب، بل سيمرون أيضًا بخبرة الوحى الدينى كمصدر للأخلاق، يساعدهم فى ترابطهم ببعضهم البعض، وبشكل جماعى، وبطريقة لم يكن لأرسطو أن يتخيلها. فلقد كان الأخير يأمل بلا شك فى مجتمع سياسى يقوم على الصداقة والتضامن الاجتماعى، ولكن كان من شأن الإكوينى أن يدفع بأن هذا الأمل لا يمكن بلوغه على أفضل وجه، إلا عندما يتماسك أعضاء المجتمع بالتزام مشترك بالقانون السماوى، وبالإيمان بتعاليم الكنيسة الكاثوليكية.

ولكن ستظل هناك مشكلة مهمة فى رؤية الإكوينى للفضيلة المدنية، من وجهة نظر مفكرى المجتمع المدنى الحديث. فهو يرى أنه يتحتم على الأفراد أن يجعلوا من تعاليم الكنيسة الكاثوليكية محوراً لحياتهم. فها هو عند مناقشته للهرطقة، يقول: "إنه إذا كان من العدل أن نجد مزيفى النقود أو أى مجرمين آخرين يُعدمون على الفور تحت مقاصل الحكام العلمانيين، فمن الأكثر عدلاً بالنسبة للزنادقة أنهم بمجرد الإمساك بهم يهرطقون، ألا نكتفى بنفيهم عن المجتمع، بل أن نذهب بهم إلى المقاصل"(٧٢) . وقد دعم هذا البيان الصارم بقوله: إن الكنيسة تأمل فى هداية "من هم فى ضلال". وهنا ليس من شك فى أن الإكوينى كان يحمى المجتمع من كل هؤلاء الذين قد يقوضون الإيمان، ومعه منافع المجتمع. ولكنه فى اتخاذه هذا الموقف أظهر أن هناك مؤسسة واحدة، هى الكنيسة، يجب أن يكون لها الدور الفعَّال والقوى فى الحياة الأخلاقية والثقافية لكل مواطن. وبموجب هذه الحقيقة ليس للأفراد؛ فى استدلالهم لما هو أفضل للمجتمع؛ أن يشككوا فى سلطة الكنيسة كحقيقة واقعة.

فماذا والمجتمع المدنى يشير، كما رأينا، إلى الحاجة إلى مجال منفصل، يمكن للأفراد فيه أن يتنقلوا وسط جماعات ومؤسسات مختلفة. ومن هذه الخبرة يحددون أى

الطرق هى الأفضل بالنسبة لهم فى الحياة؟ هيهات، فهذه الرؤية للمجتمع قد تمثل، بالنسبة للإكوينى، تهديداً لاستقلالية الكنيسة، لا سيّما قدرتها على تحديد طبيعة النظام الأخلاقى للمجتمع. وليس أمامنا الآن إلا أن ننتقل إلى التفكير الإصلاحى لنناقش مقاربته للمسيحية كما تبدّت فيه.

٤ . لوثر وكالفن: مقدمة

كان الهدف الرئيسى أمام كل من مارتن لوثر **Martin Luther (1483- 1546م)** وجون كالفن **John Calvin (1509- 1564م)** هو سلطة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. فقد دفع لوثر، على حد ما أشار شيلدون فولن **Sheldon Wolin** بأن "الخبرة الدينية قد تمركزت حول اتصال شخصى مكثف بين الفرد والرب"[٧٣] . إذ يجب أن يكون لدى الأفراد علاقة مباشرة مع الرب، تقوم على الإيمان الذى يُطهر النفس وييسر لنا حب الله. وبفضيلة الإيمان، ترغب نفوسنا فى أن تصير جميع الأشياء، و(الأهم أجسادنا)، طاهرة أخلاقيًا، بحيث نكون قادرين على حب الله. ونتيجة للإيمان يصبح الشخص مطيعًا لوصايا الكتاب المقدس، ومن ثم كابحًا "للفسوق والرغبة الجنسية". لقد رأى لوثر أن "الإيمان وحده وكلمة الله، لهما أن يحكما النفس. تمامًا مثلما الحديد المنصهر يتوهج كاللهيب لاتحاد النار معه، كذلك تشع صفات الكلمة فى الروح"[٧٤] .

بناءً على هذه الرؤية، بحث لوثر بقدر ما أمكنه فى كيفية إزالة الهياكل الراسخة لسلطة الكنيسة، لأنها لم تخدم إلا فى إعاقة العلاقة المباشرة الواجب قيامها بين الأفراد وبين الرب[٧٥] . فضلاً عن أن لوثر كان يأمل فى أن إزالة هياكل سلطة الكنيسة الراسخة، يمكن أن يهب الناس نصيبًا أوفر من الحرية الروحانية. فنراه يقول: يمكن للفرد أن يكون "مسئولاً عن إيمانه الشخصى، ويجب أن يُنظر إلى إيمانه هذا بوصفه الإيمان الصحيح بالنسبة له"[٧٦] . فالإيمان داخل مجتمع المؤمنين، عند لوثر، مسألة يجب تركها لكل شخص، حيث لا يمكن لأحد أن يجبر الآخر على اعتناق مذاهب لا يعتقد

فيها من وازع إرادته، وضميره الشخصي: "الإيمان عمل حر لا يمكن إجبار أحد عليه"(٧٧) .

فى المقابل، رفض كالفن- مثلما يقول فولن- أن يكون المجتمع الدينى بمثابة نظام متروك للمشاركة الحرة، يحكمهُ الإقناع دون القوة. بل رأى أن مجتمعاً كهذا، لا يمكنه الوجود إلا إذا كان هناك بناء قوى من السلطة لتأمين "الترابط والتضامن الجماعى". ومجتمع الكنيسة، بدون إعادة البابا، يجب أن تحكمه جماعة قيادية قوية(٧٨) . ذلك أن كالفن قد اعتقد أن الكنيسة، والإشارة هنا إلى كنيسته، يجب أن تؤسس نظاماً من الضبط لتحكم وتضع الحدود للناس، بحيث يكونون قادرين على تقبّل تعاليم الرب. فبدون الانضباط لن تقدم الكنيسة سوى أشخاص ضالين عن تعاليمها، وهى عاقبة من شأنها أن "تزيد من التفكك الكلى للكنيسة"(٧٩) . لذلك كانت الكنيسة محقة فى وضع قواعد تتعلق بالحياة الجنسية للناس، ولوقت فراغهم، ولعلاقاتهم داخل الأسر(٨٠) .

ما يثير السخرية هنا، أن الناس بعد فطامهم عن سلطة الكنيسة الرومانية، وقعوا تحت سلطة كنيسة جديدة هدفها، كما يشير فولن "قولبة الناس وفق نظرة عامة، ومن ثم تلقينهم دروس الصالح العام"(٨١) . فبالنسبة لكالفن، من شأن أثر الكنيسة على الناس أن يضعهم أمام متطلبات النظام والانضباط، أو معايير الفضيلة المدنية. ونتائج هذه السياسة: ضمان أن يكون الشخص عضواً جيداً، ومساهماً فى المجتمع، مع كونه فى الوقت نفسه مؤمناً قوياً وملتزماً(٨٢) .

أ. لوثر وكالفن: الأخلاق والفضيلة المدنية

اتفق لوثر وكالفن فى مطالبتهما المواطنين بأن يضمروا ويعلنوا ولاءً للدولة، وأن يحترموا جهودها فى حفظ النظام. فقد رأى لوثر أنه لو أن الناس جميعًا تدفعهم وتحركهم كلمة الرب، لما كانت هناك حاجة إلى دولة لفرض النظام وتكريس القيود.

وأردف قائلاً: إن المسيح اعترف بالسيف، ولكنه لم يحتَجْ إلى استخدامه فى ملكوته. ولكن لوثر اعتقد أيضًا أن من يعيشون بكلمة الرب، أى المسيحيين، لا يمثلون سوى أقلية فى هذا العالم. ولأن معظم الناس غير مدفوعين بالتقوى المسيحية(٨٣) فلا مفر من وجود حاجة إلى دولة تستخدم قوتها لضمان الامتثال للقانون، ولحفظ النظام بما يكفى لحماية حياة وممتلكات الأفراد(*)(٨٤) .

انطلاقاً من أن تقوى المسيحيين تنفى لديهم ضرورة استخدام القوة كأساس للسلوك السليم، فهل ينبغى لهم الخضوع لدولة تستخدم القوة لضمان امتثال الناس للقوانين؟ أجاب لوثر مؤكدًا أن المسيحى الحقيقى لا بد له من أن يُخضع نفسه للدولة، وأن يفعل ما وسعه "لمد وإطالة الحكم الذى قد يقوم ويستمر على الشرف والخوف honor and fear وفى العالم العلمانى، يجب أن يفصح المسيحى عن الفضيلة المدنية بدعمه(٨٥) لنظامين أخلاقيين متعارضين. فأخلاقه المسيحية تطالبه بأن يكون معنيًا بالعمل "على الأرض من أجل الآخرين لا من أجل نفسه". بل تقتضى منه "القيام بما هو حتى ليس بحاجة للقيام به"، فالمسيحى "يساعد المريض، ويقضى لجاره ما يلزمه من حاجات"(٨٦) . وفضلاً عن ذلك، يجب على المسيحى الصالح أن يساهم بنصيبه فى مجريات حفظ نظام المجتمع. وهو ما يعنى أنه فى أوقات معينة قد يكون عليه القبول بأن يُودى بحياته فى سبيل الدولة.. "فعليك دائمًا أن ترى هذا النقص فى عدد الجلادين، أو حاملى الصولجان، أو القضاة، أو اللوردات، أو الأمراء، وتجد أنك مؤهل لشغل أى من هذه المناصب؛ فتبادر بعرض خدماتك"(٨٧) .

(*) من العبث البحث عند لوثر عن فكرة الدولة، فهو لا يعرف إلا السلطة. وأطره هى الأشكال الوسيطية القديمة: المسيحية، الإمبراطورية. وفكر لوثر غير سياسى، ومناهض للقانون والحقوق، لكنه ثورى دينياً، ومحافظ، بل رجعى فى السياسة كما فى المجال الاقتصادى أو العلمى. ولوثر مقتنع بأن الأمراء هم أكبر المجانين وأكثر قطاع الطرق لؤماً على وجه الأرض. ومع ذلك لا يرى وسيلة أخرى غير قوتهم المطلقة. ورغم التمييزات التى وضعها، فقد انتهى إلى منحهم نوعًا من الرسالة الروحية: الدفاع عن الإيمان، الحق، ونشره، وتنمية التعليم وتشجيع الثقافة. انظر: جان توشار، موجع سبق ذكره، ص ٢١٦ . (المترجم).

تبنّى كالفن وجهة نظر مماثلة فيما يخص المسئوليات الأخلاقية للمواطنة. فأشار إلى أن الاهتمام الرئيسى للحكومة فى العالم السياسى، إنما يكون بحاجات ومتطلبات استمرار الوجود الفيزيقى؛ بما فى ذلك الإمداد بالطعام والملبس، وأيضًا تفعيل القوانين من أجل تنظيم المجتمع وفق "قواعد القداسة، والاستقامة، ورجاحة العقل"[٨٨] . فمن الضرورى أن نعترف بأهمية وجود حكومة مدنية تساند عبادة الله، وتحفظ المذاهب الدينية "الطاهرة"، وتدافع عن دستور الكنيسة، وتصون السلام والعدالة المدنية بين الناس"[٨٩] . ولتحقيق هذه الأهداف سيلزم على الدولة أن تستخدم طرقًا من العقاب القاسى، بحيث يمكن حماية الأبرياء من أعمال "الأشرار". وهى فى ذلك، لا تعمل بشكل "مغاير" لحكم المسيح[**]. فالحقيقة أن هناك كثيرًا من الأشرار والمنحرفين، وما لم تكن هناك سلطة الدولة لكسر شوكتهم، فلن تقوم قائمة لحياة مدنية مسيحية[٩٠] .

وهنا حسب لوثر، سينبغى لمن هم مطالبون بتنفيذ التزام الدولة بالنظام المدنى، اللجوء إلى ممارسات تبدو متعارضة مع الأخلاق المسيحية. مثل ماذا؟ مثل القتل. ومع ذلك، فبدون مقاومة الشر بواسطة الدولة، لن تكون هناك طريقة لإيجاد حيز يمكنه أن

(*) لم يكن كالفن أقل من لوثر عداءً "لغير الواقعيين" الذين ينشدون تحرير المسيحى من النظام السياسى التقليدى. وفضله أنه عارضهم ببناء أكثر عقلانية، وبالتالى أكثر فعالية من "السلطة الدستورية" (L'obrig Keitsaa) اللوثرية. وكتاب كالفن "المؤسسة المسيحية" L'institution Chre`tienne يتضمن صيغا ذات رنين لوثرى يدور حول ضرورة الخضوع للحكم الذى يأتى من عند الله، وللحرية المسيحية التى "تتلاءم تمامًا مع العبودية المدنية". إن الانتقال من القانون إلى الإيمان يتطلب تغيير الخطة، ولكن كالفن الذى يصر على الاستمرارية بين العهد القديم، والعهد الجديد، يقيم نوعًا من الوحدة بين الروحى والزمنى. والمسيحى يجب ألا يعتبر نفسه كغريب فى هذا العالم وضعته مشيئة الله حيث هو، إن للمجتمع أهدافاً مادية متواضعة، كازدهار الأفراد ضمن النظام، وله أيضًا غايات أسمى: "بروز شكل عام للدين بين المسيحيين، وأن تسود الإنسانية بين الناس". وهكذا لا تنفى التبعية للشريعة الإلهية السياسة العقلانية، بل بالعكس تجعلها ضرورية. والمبدأ القائل بأن كل سلطة جديرة بالاحترام لذاتها، لأنها من تأسيس الله، له نتيجة طبيعية: لا وجود للسلطة إلا من أجل القيام بالمهمة الروحية التى قوامها قيادة الناس كما يشاء الله من أجل تسهيل خلاصهم. هذا المبدأ الثانى يُدخل ضمنًا فى العقيدة، فكرة الرقابة، التى هى بذرة الفتنة الممكنة بين الزمنى والروحى. ولكن كالفن عندما أهدى "المؤسسة" إلى فرانسوا الأول كان الولاء هو المنتصر. كما أن الاختيار النظرى بين مختلف أشكال الحكومات لم يكن يهم المصلح كالفن: ذلك شأن تقنى ورهن الظروف. المهم من وجهة نظر مسيحية أن يطاع الحكام، أى السلطة مهما كان شكلها، حتى ولو كان استبدادياً. المرجع السابق. (المترجم).

يصون التعاليم المسيحية. فالعمل بما تقتضيه الدولة؛ حتى إذا كان ذلك يعنى أن تقتل الآخرين تحت شعار مقاومة الشر، يخول لنا إرساء الدعائم لدولة مسيحية، ومن ثم يحفظ بالفعل الالتزام بالمبادئ المسيحية.

لكن المسيحيين حُذِّروا من تبنّى تلك الطرق، أو المسالك، الخاصة التى ينتهجها من يجب على الدولة أن تحميهم منهم. "فالرب لا يوصى بحفظ العقل طاهرًا ونقيًا من كل رغبة جنسية فحسب، بل أيضًا ينهى عن كل فاحشة وفسوق ظاهر"(٩١) . وكما هو الحال عند لوثر، رأى كالفن أن العيش فى سلام مع الرب يتطلب أن نتصدق على جيراننا ونقدم لهم خدماتنا(٩٢) . ففى حياتهم اليومية يجب أن يفصح المسيحيون عن الفضيلة المدنية بأن يكونوا قادرين على "تحمل الأذى والسباب" وأن يحسنوا إلى من يسيئون إليهم"(٩٣) . وفى الوقت نفسه، على المسيحيين، وكجزء مما يعنيه بحفظ الفضيلة المدنية، أن يطيعوا الدولة، وينفذوا تلك السياسات التى من شأنها تدعيم النظام والمدنية.

ب. الدولة والحرية الفكرية لدي لوثر وكالفن

فى مناقشتهما لدور الدولة، لم يرها أىٌّ من لوثر أو كالفن حامية للحرية الفكرية أو الأخلاقية. مبدئيًا، قد يبدو الأمر عكس ذلك بالنسبة للوثر الذى قال إنه لا يجب على الدولة أن تستخدم سلطتها للتدخل فى تعاليم الكنيسة وإقرار قوانين النفس"(٩٤) . وفى اتخاذه هذا الموقف، أوضح لوثر أن المواطنين ما كان لهم أن يتعرضوا إلى ضيم من دولة تسعى الى حفظ مذاهب كاثوليكية. فقال إنه "إذا ما أمرك أميرك أو رئيس مقاطعتك أن تؤيد أو توافق على البابا، أو أن تؤمن بهذا أو ذاك، أو أن ينهاك عن قراءة كتب معينة، عليك وقتها أن تقول له "عشم إبليس فى الجنة "it does not befit Lucifer to sit by the side of God "(٩٥) وهنا نجد أن الرؤية القائلة بأنه على الدولة ألا تفرض مذاهب كاثوليكية، إنما تأتى متوافقة مع الموقف المذكور آنفًا، عند لوثر، من أن إيمان الأفراد لا بد أن ينشأ من وازع ضميرهم، وإرادتهم(٩٦) .

لم يكن لوثر معنياً بمجرد حماية الناس من الكنيسة الكاثوليكية فحسب، بل أيضاً بتأمين النظام السياسى. واعتقد، على حد قول فولن Wolin، أن المجتمع السياسى يصير غاية فى الهشاشة أمام كثير من الشرور التى تواجه المجتمع. ولمنع تدمير آلة المجتمع، فقد خُولت الدولة مهمة إلهية لدعم النظام، وإذا ما نجحت فسوف يكون من شأنها عندئذٍ أن تساعد فى تأمين آمال الكنيسة التى أُعيد تشكيلها من جديد، والتى نادى بها لوثر(٩٧) . باتخاذه هذه المقاربة اعتقد لوثر أنه ينبغى على الدولة حماية مذاهب الكنيسة، وذلك فى زعمه أن الحكومة فى استطاعتها أن تحرم الشخص من حقه فى أن يشك فى الأفكار الرئيسية للعقيدة المسيحية. فلم تكن رؤيته لتساند طرق أو مناهج الحياة، والحقوق الأساسية للأفراد ممن يجىء سلوكهم معارضاً لتعاليم الكنيسة(٩٨) . ومن ثم، فما يثير السخرية هنا أن لوثر، ذلك الذى دفع فى اتجاه صالح الحرية الفكرية فى العالم الروحانى، نراه فى العالم السياسى مناوئاً لها. ومثلما يقول فولن "لم يكن من بد أن يتحول العنصر الإلهى فى السلطة السياسية، من مبدأ تأسيسى مُقوِّم، إلى مبدأ قمعى وقسرى"(٩٩) .

وردت هذه الدولة القامعة لحرية المعتقدات فى فكر كالفن أيضاً. ذاك الذى ذكر- مستشهداً بالكتاب المقدس- أن "الحكام ما هم إلا ممثلين للرب، منتقمين ينفذون غضبه على من يرتكب الشر"(١٠٠) . والمواطنون المدنيون المسيحيون هم وكلاء الرب، وبذلك يجب عليهم دائماً أن يدافعوا عن "شرف" الرب(١٠١) . إذ ليس على الدولة مجرد حماية الممتلكات وحفظ السلام وتأمين العدالة فحسب، بل من واجبها أيضاً أن تتأكد من عدم انتهاك قانون الرب، وعدم تدنيسه بالتجديف على الملأ(١٠٢) . وإنما حيازة الدولة للسلطة كانت لإعلاء أهداف ومذاهب دينية، فضلاً عن أن الكنيسة والدولة من شأنهما أن يصبحا شريكين فى الاحتفاظ بما يكفى من سيطرة وسلطان على الأفراد، وهو ما يضمن المحافظة على السلوك المدنى واحترام العقيدة الدينية أيضاً. وهنا يذكر فولن "فى كلا العالمين يحمل كالفن الإنسان على أن يكون صنيعة النظام، خاضعاً للقيود، وتحت سيطرة

السلطة"[١٠٣] . وبرؤيته هذه رفض كالفن أن يُتاح للأفراد الطعن فى المقدمات الأخلاقية التى قامت عليها رؤيته للدولة والكنيسة، ومن ثم كان من شأنه أن ينكر الحرية الفكرية، مثلما أنكرها لوثر[١٠٤] .

ولما كان من المفترض أن تكون كنيسة "لوثر" عبارة عن مجتمع من المؤمنين ليس خاضعًا لأنظمة كنسية قمعية، فيبدو أنه فاق "كالفن" فى استعداده لتدعيم أهداف المجتمع المدنى. ولكن بناءً على أن دولته قمعية مثل دولة "كالفن"، فإن لوثر لا يُعدّ مدعمًا مثله للمجال المنفصل المستقل عن سلطة الدولة. وكذلك الحال أيضًا معه هو وكالفن، فيما يخص إمكانية تحقيق تلك البيئة الأخلاقية التى تسيّد مذهب الحقوق للجميع بما يتوافق مع الالتزام بفضيلة مدنية تساعد على حفظ تلك الحقوق.

٥ . الدلالات الضمنية على الفضيلة المدنية والمجتمع المدنى

يتطلب مذهب الفضيلة المدنية المسيحية، بالنسبة للوثر وكالفن، أن يقوم الأفراد بتأييد الدولة فى جهودها لإحباط الخطيئة، والذود عن استقامة المسيحية، مثلما أشرنا. لاسيما ضد الطاعنين فيها. فالناس بدعمهم لعادات الفضيلة المدنية يقدمون إسهاماتهم للدولة، محافظين بذلك على القيام حتى بتلك الوظائف التى قد تبدو غير مسيحية فى طبيعتها، مثل القتل. هذه النظرة للفضيلة المدنية التى تشير الى أن المواطنين يجب أن يدعموا جهود الدولة لحفظ السلام والعدالة المدنية، إنما تسلم بواقعية أوغسطين التى أفادت بأن معظم الناس لن يعيشوا حياتهم بالطريقة التى من شأنها التقليل من حاجة الدولة إلى استخدام القوة لتأمين السلام. وبتسليمنا بأنه سيوجد دائمًا من يهدد النظام الصالح، سيكون من الصعب علينا، عند لوثر وكالفن، أن نتخيل كيف يمكن تحقيق المجتمع "الإكوينى" العادل، ذلك المجتمع الذى يعيش فيه الأفراد، تمامًا مثلما رأى أرسطو، شعورًا بالتضامن الاجتماعى، قائمًا على مجتمع مبنى ومنظم على العقل.

فى هذا الصدد يبدو كل من لوثر وكالفن مشاركيْن لأوغسطين نفس منظوره عن المجتمع.

ويبقى أن هناك جانبًا مهمًا من الفضيلة المدنية قد يزعم البعض بظهوره من وراء جهود لوثر وكالفِن للإصلاح. فدعوة الإصلاح إلى الاستقلال عن المؤسسات الخارجية، مثل الكنيسة الكاثوليكية – التى ترعاها الحكومة– إنما تشير بالبنان إلى اتجاه الفضيلة المدنية، والمجال المنفصل بالمواصفات الواردة فى الفصل الأول، الذى يمكن للناس فيه ممارسة حريتهم فى الاعتقاد وتحديد التزاماتهم الدينية. وبالطبع لم يطالب مفكرو الإصلاح الذين ناقشناهم هنا ببيئة من هذا النوع. والحقيقة الدامغة أنه كان لكل منهما أن يرفض تلك البيئة. ومع ذلك فإن التوجه الضاغط للحركة الإصلاحية فى دفعها بأن لا بد للفرد أن يحكم بواسطة إيمانه، وليس بواسطة مؤسسات خارجية مسيطرة، إنما يضع الأساس لإقامة حيز مستقل غير معرّض لتدخل الدولة.

ذلك أنه بالربط بين الحاجة إلى الاستقلال عن الكنيسة الكاثوليكية، وبين العمل الخيرى والاهتمام بالآخرين، كما فعل لوثر وكالفن، فإننا نخلق أساسًا للتحرك فى اتجاه المجتمع المدنى. وكل هذا مطلوب لإكمال المشروع الذى يجب أن يحل الشكل القمعى للدولة التى دافع عنها كل من لوثر وكالفن– وأيضًا المجتمع الدينى القمعى الذى نادى به كالفن– بدولة يتشكل أساسها من بيئة أخلاقية تحمى الحقوق، ومن الفضائل المدنية من قبيل التسامح والاحترام المتبادل التى تؤمّن تلك الحقوق. وهنا قد يدفع البعض بأن كتابات هوبز **Hobbes** وسبينوزا **Spinoza** ولوك **Locke** وكانط **Kant** الذين سنناقشهم لاحقًا، تتحرك فى هذا الاتجاه باستقائها الأفكار المسيحية حول الاستقلالية والأعمال الخيرية، وإعادة تقديمها فى شكل علمانى. فإذا كان الأمر كذلك، فإن التفكير المسيحى– وبطريقة غير مباشرة– قد ساعد فى جعل تجربة المجتمع المدنى أمرًا ممكنًا.

هوامش الفصل الرابع

(١) Mulford Q. Sibley, Political Ideas and Ideologies: A History of Political Thought, (New York: Harper and Row, 1970),ص170.

(٢) " X Introduction" by John O'Meara in St. Augustine, City of God, translated by Hennery Bettenson, (London: Penguin Books, 1972), ص

(٣) St. Augustine, City of God, translated by Hennery Bettebnson, (London: Penguin Books, 1972), ص49, Bk.II, ch Sabine, A history of Political Theory, ص189.

(٤) St.Augustine, City of God, ص 49,BK.II, ch.2; also ص50, BK, II,ch.4

(٥) المرجع السابق. 51,BK. II,ch.4.

(٦) المرجع السابق، ص. 70, Bk. II, ch. 19.

(٧) المرجع السابق ، ص 70,BK. II, ch. 19, also ص ص 75-76, BK.II ch.22

(٨) George H. Sabine and Stanley B. Smith, "Introduction," in Cicero, On the Commonwealth, translated by George H. Sabine and Stanley B. Smith, (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1929), pp. 44-45.

(٩) المرجع السابق، ص . 2 .

(١٠) Augustine, City of God, p. 73, Bk, II, Ch, 21.

(١١) Ibid, p. 74, Bk, II, Ch. 21.

(١٢) New Wood, Cicero's Social and Political Thought, (Berkeley: Univeristy of California, 1988), pp. 206-7.

(١٣) Sabine and Smith, "Introduction," pp. 49, 55-56.

(١٤) Wood, Cicero Social and Political Thought, pp. 16-211.

(١٥) Ibid, pp. 207, 211.

(١٦) Sabine and Smith, "Introduction," p. 47.

(١٧) Augustine, City of God, p 75, Bk, II, Ch. 21.

(١٨) المرجع السابق. 75,Bk. II, ch. 21.

(١٩) المرجع السابق. 890, BK. XIX, ch. 24.

(٢٠) المرجع السابق 891, BK. XIX, ch. 24

(٢١) المرجع السابق 854, BK. XIX, ch. 4

(٢٢) Herbert A. Deane, The Political And Social Ideas of St. Augustine, (New Yor
Columbia University Press, 1963), ص11

(٢٣) Augustine, City of God, ص 872,Bk.XIX, ch. 14/

(٢٤) Elaine Pagles, Adam, Eve, and The Serpent, (New York: Random House, 1988),
1.8, 109 ص ص and 110; also ص111

(٢٥) Augustine, City of God, ص585, Bk. 14, ch.23.

(٢٦) المرجع السابق. ,ص 585, Bk. XIV, ch. 23.

(٢٧) Elaine Pagels, Adam, Eve, and The Serpent ص 110, also ص 108

(٢٨) 513 Bk. XIII, ch3.

(٢٩) Deane, The Political And Social Ideas of St. Augustine ص 19

(٣٠) Augustine, City of God, ص 872,Bk. XIV, ch. 28.

(٣١) المرجع السابق. ,ص 593, 94, Bk. XIV, ch. 28.

(٣٢) Deane, The Political And Social Ideas of St. Augustine32 ص ص125-26.

(٣٣) Augustne, City of God, ص 872, Bk, XIX, ch14.

(٣٤) المرجع السابق. ,ص ص 873-74, Bk. XIX, ch. 14.

(٣٥) Deane, The Political And Social Ideas of St. Augustine, ص134; also ص ص 117, 125.

(٣٦) Augustine, City of God, ص 859,Bk. XIX, ch. 6.

(٣٧) المرجع السابق. ,ص 860, Bk. XIX, ch6.

(٣٨) المرجع السابق. ,ص 860, Bk. XIX, ch6.

(٣٩) المرجع السابق. ,ص 860, Bk. XIX, ch6.

(٤٠) المرجع السابق. ص, 860- 61, Bk. XIX, ch.6.

(٤١) المرجع السابق. ص, 891Bk. XIX, ch.25.

(٤٢) المرجع السابق. ص, 892,Bk. XIX, ch.27.

(٤٣) المرجع السابق. ص, 893, Bk. XIX, ch.27.

(٤٤) المرجع السابق. ص ص, 138-39, Bk. IV, ch.3.

(٤٥) المرجع السابق. ص, 139, Bk. IV, ch.6.

(٤٦) المرجع السابق. ص ص, 877- 78, Bk. XIX, ch17.

(٤٧) المرجع السابق. ص, 878- 79, Bk. XIX, ch17.

(٤٨) Sabine, A History of Political Theory, ص ص 247 - 248 and Paul E. Sigmund, "Introduction," in St. Thomas Aquinas: On Politics and Ethics, (New York: Norton, 1988), ص ص xvi-xix.

(٤٩) Sabine, A History of Political Theory, ص ص 249

(٥٠) المرجع السابق. ص ص 214-15

(٥١) المرجع السابق. ص, 216.

(٥٢) المرجع السابق. ص, 225.

(٥٣) Thomas Aquinas, The Summa Theologica, ed. by Dino Bigongiari, in The Political Ideas of St. Thomas Aquinas, (New York: Hafner, 1965), ص ١٢,

(٥٤) المرجع السابق. ص ص 13-14

(٥٥) Sabine, A History of Political Theory, ص253

(٥٦) St. Thomas Aquinas, The Summa Theologica, ed. Dino Bigonigiari, ص 17

(٥٧) المرجع السابق. ص, 17.

(٥٨) المرجع السابق. ص, 17.

(٥٩) المرجع السابق. ص ص 17-18

(٦٠) المرجع السابق. ص, 58.

(٦١) المرجع السابق. ,ص. 45. Italics in text.

(٦٢) 45-46ص ص . ,المرجع السابق.

(٦٣) المرجع السابق. ,ص ص 50-52

(٦٤) المرجع السابق. ,ص.50

(٦٥) المرجع السابق. ,ص.54

(٦٦) المرجع السابق. ,ص.54

(٦٧) المرجع السابق. ,ص. 56.

(٦٨) المرجع السابق. ,ص. 63.

(٦٩) المرجع السابق. ,ص. 68.

(٧٠) Aqinas, The Summa of Theology, in St. Thomas Aquinas: on Politicc and Ethics, edited by Paul E. Sigmund, (New York: Norton and Company, 1988), ص62

(٧١) المرجع السابق. ,ص. 62.

(٧٢) المرجع السابق. ,ص. 63.

(٧٣) Sheldon S. Woiln, Politics and Vision, (Boston: Little Brown and Company, 1960), ص149

(٧٤) Luther, "On Christian Liberty," in Three Treaties: Martin Luther, (Philadelphia: Fortress Press, 1960), ص 284; also, ص ص 252-283, 294-96.

(٧٥) Wolin, Politics and Vision, ص 152 .

(٧٦) Martin Luther, "Secular Authority: To What Extent Should It Be Obeyed," in William Ebenstein and Alan O. Ebenstein, Great Political Thinkers: Plato to the Present (Chicago: Holt, Rinehart and Winston, 1991), ص 351

(٧٧) المرجع السابق. ,ص 351

(٧٨) Wolin, Politics and Vision, ص ص167-68.

(٧٩) John Calvin, "Institutes of the Christian Religion," in Ebestein, ص 357.

(٨٠) Sibley, Political ideas and Ideologies,ص322.

(٨١) Sibley, Political ideas and Ideologiesص179.

(٨٢) المرجع السابق. ص ص, 182 ,172 ,190

(٨٣) Martin Luther, "Secular Authority: To What Extent Should It Be Obeyed?" in Ebestein, ص347

(٨٤) المرجع السابق. ص, 350

(٨٥) المرجع السابق. ص,.348

(٨٦) المرجع السابق. ص, .348

(٨٧) المرجع السابق. ص, 349

(٨٨) John Calvin, "On Christian Liberty," in On God and Political Duty,(Indianapolis: 19950),صBobbs-Merril,41.

(٨٩) John Calvin "Institutes of the Christian Religion," in Ebenstein, ص ص 359,361

(٩٠) المرجع السابق. ص ص, 359,361

(٩١) John Calvin, "On Christian Liberty," in On God and Political Duty, ص43.

(٩٢) المرجع السابق. ص, .37

(٩٣) John Calvin, "On Civil Government," in On God and Political Duty,

(٩٤) Martin Luther, "Secular Authority: To What Extent Should It Be Obeyed?"ص 350

(٩٥) المرجع السابق. ص, .353

(٩٦) المرجع السابق. ص, .351

(٩٧) Wolin, Politics and Vision, pp. 156-57

(٩٨) Sibley, Political Ideas and Ideologies, . ص ص 318-19

(٩٩) Wolin, Politics and Vision, ص ص 157-58

(١٠٠) John Calvin, "On Civil Government," in On God and Political Duty, ص 49

(١٠١) john Calvin, Institutes of the Christian religion," in Ebenstein, ص 360

(١٠٢) المرجع السابق. ص, .360

(١٠٣) Wolin, Politics and Vision , ص173.

(١٠٤) Sibley, Political Ideas and Ideologies, ص323.

قراءات مقترحة

Broadie, Sarah. Ethics with Aristotle. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Cooper, John M. *Reason and Human Good in Aristotle.* Cambridge: Harvard University press, 1975.

Hardie, *William Francis Ross. Aristotle's Ethical Theory.* Oxford: Oxford University Press, 1980.

Lord, Carnes and O'connr David. Edited. *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science.* Barkeley: University of California press, 1991

Morrall, John B. Aristotle. London: G. Allen & Unwin, 1977.

Nichols,Mary ص*Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics.* Landham, Md: Rowman & Littefield, 1992.

Nussbaum, Marha Craven. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Salkever, Stephen G. *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy.* Princeton: Princeton University Press,1990.

Swanson, Judith A. *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy. Ithaca*: Cornell University press, 1992.

White, Stephen A. *Sovereigns Virtue: Aristotle on the Relation Between Happiness and Prosperity.* Stanford: Stanford University press,1992.

Yack, Bernard. The *problems of Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought.* Berkley: University of California press, 1993.

الفصل الخامس

ملامح الفكر السياسي الإسلامي واليهودي في العصور الوسطى

١ . مقدمة : ميراث الفارابي

أثناء معظم فترة القرون الوسطى في الغرب ظل أرسطو خارج الخطاب الفلسفي والديني، إلى أن تمت إعادة اكتشافه، كما تناولنا في الفصل الرابع، في زمن الإكويني. فكيف أصبح أرسطو والفكر الإغريقي الكلاسيكي، بمن فيه أفلاطون، محورياً مرة أخرى في الفكر الغربي بعد كل هذا الغياب الطويل؟ تمت إعادة اكتشاف أرسطو وأفلاطون في الفكر الغربي من خلال الثقافة الإسلامية. ففي وقت مبكر يرجع إلى القرن التاسع الميلادي، أُدخلت دراسة الإسهامات الإغريقية في العلوم والفلسفة في المجتمع الإسلامي، من خلال الدعم المالي من قبل عدد من الهيئات السياسية الإسلامية[١] . وحيث كان المجتمع الإسلامي قد سلك طريقه عبر شمال إفريقيا وأسبانيا، فقد جلب معه ثقافته الفكرية والدينية بما فيها الفلسفة اليونانية.

ولكن الفلسفة في العالم الإسلامي في القرون الوسطى، واجهت صعوبات البقاء. فالفلسفة بأصولها الممتدة في الثقافة الإغريقية، غالبًا ما كان ينظر إليها كإقحام أجنبي في المجتمعات الإسلامية. هكذا قدمها القادة الدينيون في عالم المسلمين. فقد اعتقد كثير من القادة الدينيين الإسلاميين أن المقاربات الإسلامية لاستكشاف الحقيقة، ينبغي أن تتّبع في جميع الظروف. وقد حاجّ أصحاب هذه الرؤية بأفضلية المصادر الإسلامية في تقديم فهم لبنية الطبيعة، ولكيفية بناء مجتمع صالح؛ بالاستناد إلى تفسيرات القانون الإسلامي في الظروف المحلية[٢] .

وبالطبع كانت قضايا مثل بنية الطبيعة، وطريقة تحقيق مجتمع صالح فى الفلسفة اليونانية الكلاسيكية، قد تمت مقاربتها من منظور العقل الذى احتلت الحجج الدينية مساحة ضئيلة فيه. بينما فى المجتمعات الإسلامية، فإن القرآن، الكتاب المقدس عند المسلمين، وأقوال الرسول محمد والصحابة، كانت قد أعطت إجابات واضحة على الأسئلة المحيرة. فكما يقول "أوليفر ليمان" Oliver Leaman، إنه من وجهة نظر رجال الدين الإسلاميين، توفر المعلومات النابعة من هذه المصادر "إجابات جلية لأسئلة مهمة تتعلق بالطريقة التى يتوجب على الناس العيش بها، وكيف تم خلق العالم، وما نوع الدولة التى ينبغى إرساؤها، وأى أنماط السلوك صالحة وأيها مكروه، إلى غير ذلك"[٣] .

فضلا عن ذلك، كان الإسلام مدعومًا بتاريخ من التصوف سمح لأفراد معيّنين، يتحلون بصفات خاصة، أن يزعموا بامتلاكهم فهمًا مباشرًا لله. وفى مواجهة هذا المنظور، كان من الطبيعى أن يعتقد كثير من رجال الدين الإسلامى أن الفلسفة ليست ضرورية. لكن الفلاسفة الإسلاميين رفضوا ذلك، ولتدعيم حججهم أثاروا اسم أرسطو. أما بالنسبة لرجال الدين الإسلامى، إذا كان أرسطو، غير المسلم يمكنه إثارة الحقيقة بدون الإسلام، فماذا ستكون إذن قيمة الإسلام؟[٤] . ومن ثم فقد كانت حجج رجال الدين الإسلامى ضد المناهج الفلسفية، تشير فى الغالب إلى أن هذه المناهج لا تُنتج استدلالاً معيبًا فحسب، بل أيضًا استنتاجات مكابرة. وفى المقابل، ثابر الفلاسفة الإسلاميون فى اعتقادهم بأن مناهجهم كانت هى السبيل الأفضل إلى الحقيقة[٥] .

وبالرغم من شكاوى رجال الدين الإسلاميين هذه، كان للفلسفة اليونانية مرتكز قوى فى المجتمعات الإسلامية. وكان الفيلسوف الإسلامى الذى لعب دورًا جوهريًا فى الإسهاب فى دراسة الفلسفة اليونانية فى الثقافة الإسلامية هو الفارابى (٨٧٠-٩٥٠ م)[٦] . يقول "تشارلز باتروورث Charles Butterworth: " لقد أصبح الآن من المسلّم به عمومًا أن الفارابى يستحق الاعتراف به بأنه أول من أدخل الفلسفة السياسية إلى الثقافة الإسلامية، وأن ابن سينا ... وابن رشد قد تعرّفا وجهتهما عن طريقه، بقدر ما عرفاها عن طريق أفلاطون وأرسطو"[٧] .

وقد أصبح الفارابى، الذى ينحدر من أصول تركية، معروفًا فى بغداد كثبت رئيسى فى الفلسفة والمنطق[8] . لقد عاش فى زمن ساد فيه عدم الاستقرار السياسى والاجتماعى. وبالرغم من هذه الظروف، فقد استمر الدعم القوى أثناء زمن الفارابى لدراسة الفلسفة اليونانيـة. والحقيقـة أن الفارابـى، كما تقـول ميريام جالستون Miriam Galston "نهضة الإسلام renaissance، كان جزءًا من حقبة يمكن تسميتها بـ of Islam. فقد نعمت بغداد بحياة ثقافية ثرية ازدانت بالنقاشات العامة وسط المدارس الفكرية المتعارضة، حول ما إذا كان ينبغى فهم الكتابات الدينية فهمها حرفيًا، أم يجب تفسيرها بمناهج الفلسفة. فضلاً عن ذلك، كانت بغداد مركزًا للفلاسفة ممن عملوا على الترجمة والتعليق على كتابات أرسطو وغيره من الفلاسفة اليونانيين. فى هذا الوضع كان للفارابى مسار مهنى منتجٍ، كتب أثناءه فى الأخلاق عند أرسطو، والفيزياء، والميتافيزيقا. كما كتب أيضًا تعليقًا على قوانين أفلاطون، وأعد ملخصات للفكر الفلسفى عن كل من أرسطو وأفلاطون[9] .

لقد اعتقد الفارابى، على حد قول جالستون، أن "الدين تقليد للفلسفة"[10] . حيث رأى أن الدين والفلسفة يسعى كلاهما إلى معرفة إجابات على أسئلة مماثلة، ولكن الفلسفة توفر تناولاً معرفيًا فائقًا عما يوفره الدين[11] . وبالرغم من ذلك، فإنه لا يجب أن نبخس الدين أهميته. فالفارابى يرى أن حقائق الفلسفة، بعيدة تمامًا عن إمساك عامة الناس بها لاستيعابها. ولكن يمكن توصيل هذه الحقائق من خلال مفاهيم ورموز دينية[12] .

الهم المحورى فى هذا الفصل، هو توضيح مكانة الفلسفة السياسية فى الفكر الإسلامى واليهودى فى القرون الوسطى. وللقيام بهذه المهمة، من الضرورى مناقشة ما نعنيه بالاستدلال. وهى الوظيفة الرئيسية للفلسفة. فالاستدلال يتألف من نشاطين أساسيين.

فى المقام الأول: يتطلب الاستدلال منا تحديد الافتراضات الأساسية والتعريفات التى تمثل نقاط انطلاق، وبناء كُتلٍ من الحجة. ثم، وبمجرد تحديد هذه الافتراضات، يكون السؤال التالى مرتبطًا بمدى دقتها. والحقيقة أن جزءًا كبيرًا من التحليل

الفلسفى يتضمن الشك أو اختبار صلاحية الافتراضات الأساسية؛ بتحديد ما إذا كان الدليل يمكن أن يدعمها أم لا.

ثانيًا: هناك سؤال حول شكل أو صيغة الحجة. وفى هذا الصدد، من الضرورى رؤية ما إذا كانت استخلاصات حجة ما تنبثق منطقيًا عن الافتراضات والتعريفات الأساسية الخاصة بها. فصيغة الحجة تبدأ بافتراضات س وص، ثم تنتقل منهما منطقيًا إلى النتيجة ع. على سبيل المثال، غالبًا ما نجد نقطة البداية الأساسية فى الحجج الدينية متمثلة فى افتراض أن الله موجود. والنتائج هى ما ينبثق منطقيًا عن ذلك الافتراض. وبمجرد أن يضع المرء تعريفًا لله ويصف صفات الله، كالغايات العقلانية مثلا (كما سنرى عند ابن ميمون) التى يجعلها الله ضرورية، ثم يستخدم المنطق لبناء رؤية للعالم أكمل وأكثر شمولاً، تكون مبنية من منطلق هذه الافتراضات.

ويعتنق الفلاسفة السياسيون تكنيكات الفلسفة على مدار مناقشات الموضوعات السياسية أو الدينية أو الأخلاقية. وعمومًا، فإن الفلسفة السياسية تسعى إلى بناء رؤى تحدد مقاربات لتعزيز المنظورات الأساسية للحياة البشرية، بتوظيفها افتراضات ذات أساس جيد ومنطق سليم. والرؤية السائدة هنا فى الأعمال التى نناقشها فى هذا الفصل تتبنى مشاريع المفكرين اليونانيين الكلاسيكيين من أمثال أفلاطون وأرسطو. وفى هذا الصدد، يتمثل أحد هموم الفلسفة السياسية فى كيفية بناء مجتمعات تشبع حاجة الجنس البشرى لحياة سعيدة ومُرضية، من خلال مجتمع يعلِّم مواطنيه الفضيلة الأخلاقية التى توجه الأفراد إلى كبح الرغبات بطرق تحقق احترام الصالح العام، كما هو مجسد فى قوانين الجماعة/ المجتمع.

فضلاً عن ذلك، فإن الكتّاب المختلفين فى هذا الفصل، يستخدمون الفلسفة السياسية لتحديد العلاقة السليمة بين الإيمان والعقل. وفى هذا الشأن، فإن التقاليد الإسلامية واليهودية المبرزة فى هذا الفصل صنعت للفكر الإسلامى واليهودى ما صنعه الإكوينى للتقاليد المسيحية، مثلما أوضحنا فى الفصل الرابع. وفى سبيل ذلك، كان من الضرورى خلق حيز للفلسفة آمنًا فى المجتمع. أضف إلى ذلك، ومن وجهة

نظر التيمة الرئيسية لهذا الكتاب، إن خلق مكان فى المجتمع للفلسفة يساعد فى تمهيد السبيل للمجتمع المدنى فى الأجيال المستقبلية. ذلك أنه لاستمرارية الفلسفة- والبحث الفكرى الذى تتطلبه- يصبح الحيز الذى يتيح التسامح واحترام تنوع الأفكار وطرق الحياة أمرًا ضروريًا. وهذا الحيز يسمى المجتمع المدنى.

٢ . ابن سينا: الفيلسوف والمشرِّع

عاش ابن سينا (٩٨٠- ١٠٣٧م) فى الجزء الشرقى من منطقة الشرق الأوسط فى بلاد فارس، أو المنطقة المعروفة اليوم بإيران. وكان عالمه- مثل بقية المفكرين الإسلاميين الذين يناقشهم هذا الفصل- محكومًا بنظم مَلَكية محلية، كان كل منها ضارب الجذور فى القانون الإسلامى وتقاليده. وفى البداية خدم ابن سينا عددًا من هؤلاء الحكام كطبيب، ثم فيما بعد وفى أغلب مساره المهنى، خدمهم كموظف إدارى رفيع فى الحكومة. ولأنه شخص تمتع بمهارات هائلة، كان للحكام أن يعتمدوا عليه لمساعدتهم فى إدارة الدولة بفاعلية[١٣] . وقد أدى هذا الدور فى سياق اتسم بنزوع ملوك المسلمين نحو جلب ثقافة فكرية مزدهرة إلى بلاطهم. وكما يقول "بيتر هيلث" Peter Health إن الحكام كانوا على وعى تام بأن وجود شعراء بارزين، [فى عصر ابن سينا] وأساتذة مرموقين، وعلماء لاهوت على درجة كبيرة من العلم فى بلاطهم، إنما يضيف هالة من المجد الثقافى تدعم مزاعمهم المهتزة للشرعية"[١٤] .

إذن كان الحكام يحتاجون إلى فلاسفة هم بدورهم يحتاجون إلى رعاة. فبدون راع لا يجد الفيلسوف المصادر المالية المطلوبة لمواصلة الفلسفة. وفى حقيقة الأمر، إن ابن سينا، وأثناء الخمسة عشر عامًا الأخيرة من حياته، وجد فاعل خير سمح له بأن يكرس نفسه كاملاً للفلسفة[١٥] . وقد أثمر جهده فى هذا الشأن عن نتائج غاية فى الأهمية. يقول "بيتر هيلث" كان الإسهام الرئيسى لابن سينا فى صياغة عمل أرسطو فى كيان كلى متماسك، مشحون بالبصيرة، لأجيال المستقبل فى كل من المجتمعات الإسلامية والغربية على السواء[١٦] .

وفى تناوله للقضايا الرئيسية، نجد ابن سينا يسعى- برؤية عالمية تعد محورية للفكر الدينى الإسلامى - إلى إظهار الحقيقة التى توافرت من خلال العقل. ولتحقيق هذه الغاية، بدأ برؤية مفادها أن العناصر المكونة للحياة- سواء كانت طبيعية أو فى العالم الإنسانى- تحتاج إلى استجلاء فى ضوء العلاقات بين العلة والأثر(١٧) . ويصور ابن سينا الأكوان ككل متحد، يحكمها المبدأ الأول الذى يشار إليه بالعلة الأولى، والمعروفة على أنها الله. وباستخدام العلة الأولى كنقطة البداية الرئيسية فى أية حجة، يمكن فهم جميع الأحداث منطقياً فى ضوء سلسلة من علاقات العلة والأثر. وكما يقول "شلومو باينز" Shlomo Pines إن "نظام ابن سينا فى حقيقة الأمر يعد نظامًا شديد الحتمية. وإن هذا المذهب الحتمى يمتد إلى الله ونشاطه"(١٨) . وبناء على وجهة النظر هذه، يمكنه صياغة مفهوم نظام موحد يشمل جميع عناصر الكون، بما فيها جميع أشياء الطبيعة، والنظام الشمسى، والحياة البشرية. فالعقل عند استخدامه بهذه الطريقة، يساعد فى تفسير الأكوان وبعض عناصرها الأساسية أيضًا، بما فى ذلك المجتمع الإنسانى(١٩) .

كيف صاغ ابن سينا مفهومه عن المجتمع؟ يعتقد ابن سينا أن الأفراد، كما يقول أرسطو، اجتماعيون بطبيعتهم. وبحكم هذه الحقيقة يحتاج الناس إلى أن يكونوا جزءًا من جماعة سياسية، إذا كان لهم أن يحيَوْا حياة سعيدة وراضية. فى هذه الجماعة يتعلم الأفراد، وبمسايرة توجه الفضيلة الأخلاقية، ضبط رغباتهم؛ بهدف تدعيم الرفاهية العامة. والمثير للسخرية هنا، أن عامة الناس ليسوا قادرين بأنفسهم على تشكيل جماعة سياسية تحقق هذه الغاية. لماذا؟ لأن كل شخص، فى نظر ابن سينا، يسعى لجعل مصلحته فى الأولوية. ومن ثم يكون الناس عدائيين تجاه بعضهم البعض، وهنا تبدو الفضيلة المدنية بعيدة المنال عن معظم الناس. ونتيجة لذلك، نجد الناس لا يتقبلون سوى القوانين التى تنفعهم وتضر الآخرين. وهذه المقاربة للحياة تؤكد على عدم قدرة الناس على تكوين جماعة سياسية قائمة على قوانين تجسد حاجات الجميع(٢٠) .

كيف يمكن أن تتشكل جماعة سياسية ضرورية جداً لحياة إنسانية كريمة، لو أن عامة الناس غير قادرين على تشكيلها؟ يعتقد ابن سينا أن أشخاصًا معينين أو قادة

عظماء- يسمون واضعو القانون أو المشرعون- هم من يشكلون الجماعة السياسية. وهؤلاء المشرعون هم قادة سياسيون يمتلكون قدرات خاصة لتشكيل جماعة، خاضعة لقانون عام على الجميع. وهم ينجزون هذا الغرض حتى وسط الناس الذين يُظهرون عدائية متطرفة تجاه بعضهم البعض؛ بسبب سلوكهم المكرس لخدمة الذات(٢١) . وفى تحقيق الاتصال وسط من هم شديدو الفردية، يكون المشرّعون أشبه بالأنبياء. يقول "باينز" فى حديثه عن رؤى ابن سينا بصدد المشرّعين "النبى فقط، أى الرجل الموهوب بقدرات محددة ليست موجودة لدى عامة الناس، هو من يمكنه خلق رباط اجتماعى بين بعضهم البعض، ومن ثم يحفظهم من الفواجع والهلاك الذى ينتظرهم حال عزلتهم"(٢٢) .

ما الذى من شأنه أن يُنتج مشرّعين فى وضع يبدو شديد المعاداة لهم؟ وبعد كل هذا، إذا كان عامة الناس غير قادرين على خلق جماعة سياسية، لماذا سيكون من شأن قادة معينين، ممن يمتلكون القدرة على بناء جماعة سياسية قائمة على احترام الصالح العام، أن يظهروا بينهم؟ وتأتى إجابة ابن سينا فى أن مثل هؤلاء القادة ونجاحهم فى تحقيق قوانين عامة، وجماعة سياسية، هم تطور حتمى بطبيعته(٢٣) . فالمشرع منتَج طبيعى لعالَم مصمَّم لتحقيق غايات عقلانية، مثل الجماعة السياسية، بالرغم من نزوع الأفراد للعمل على نحو مخالف لذلك.

والسؤال الذى لا يقل أهمية عن السؤال السابق، يتعلق بالدور الذى من شأن الفيلسوف أن يلعبه، فى وضع يعتمد فيه وجود الجماعة السياسية على قائد يرقى فى صفاته إلى درجة الأنبياء؟ هنا يشير ابن سينا إلى أن الأنبياء الحقيقيين يجب أن يتحلوا بصفات الفلاسفة(٢٤) . والحقيقة أن الفلاسفة يرثون طبيعيًا عباءة الأنبياء. كما يقول "جيمس موريس" James Morris بالنسبة لابن سينا، فإن "'العارفون' الحقيقيون والورثة الأحق للأنبياء هم الفلاسفة المتحققون"(٢٥) . ومن هنا، ونظراً لما يظهره المشرعون من صفات الأنبياء، فإن القادة السياسيين المعينين ممن يحققون الجماعة السياسية، سيكون من المتوقع منهم أيضًا إظهار الصفات الأسمى للفلاسفة. والحقيقة أن القادة ليسوا فقط ورثة الأنبياء، بل هم أيضًا يجسدون أفضل إسهامات الفلاسفة. وبالتالى، فإنه ينبغى لتأسيس جماعة سياسية أن يكون هناك قادة/ فلاسفة سياسيون،

قادرون على مساعدة الناس في بلوغ الصفات الأخلاقية لطبيعتهم الاجتماعية، حتى عندما لا يكون عامة الناس قادرين على ذلك بأنفسهم.

وفي إعطائه مثل هذه المكانة البارزة للفلسفة، يضع ابن سينا حيز الاحترام في المجتمع، كقيمة مضافة لما يجب أن تمتلكه الفلسفة لتكون مفيدة. وهذه الظروف إنما تساعد على إرساء الوضع لمجتمع مدني، إن لم يكن في زمنه، فعلى الأقل في زمن الأجيال اللاحقة.

٣ . ابن رشد: أهمية الديمقراطية

حافظ ابن رشد (١١٢٦– ١١٩٨م) من قرطبة (أسبانيا المسلمة وشمال إفريقيا المسلمة) على استقلاله الفكري، في أوضاع لم تكن دائمة القبول لأنشطته الفلسفية. والحقيقة أنه في نهاية مساره المهني في سن السبعين، نفي من قرطبة ومعه أتباعه على يد حاكم المسلمين، وحرم عليه هو وجميع الناس الانخراط في الفلسفة. فضلاً عن ذلك، أنه بعد موته بعام، ظل حظر السلطة الحاكمة المضروب على الفلسفة مستمراً[٢٦] .

إذن انعدام الثقة في الفلسفة كانت السمة الغالبة في الظروف المحيطة بابن رشد. وكانت أسبانيا وشمال أفريقيا المسلمتان، جبهات لتقدم الإسلام في الغرب. وبخلاف الشطر الشرقي الأكثر استقرارا في العالم الإسلامي آنذاك، كان على أسبانيا وشمال أفريقيا أن يواجها تقاليد معادية للإسلام. وفي مواجهة هذا الواقع، حضت السلطات الإسلامية الناس على قبول التعاليم الحَرْفية، أو المعنى المباشر للكلمات، أو النصوص الدينية[٢٧] . وقد رفض ابن رشد هذه المقاربة، وتبنّى، حسبما يقول "فريد براتون Fred Bratton" في ضوء العقل، [أي القرآن]، رؤية مفادها أن "الفيلسوف يمكن أن يراه ويقدمه بتفسيراته الخاصة"[٢٨] . فالفلاسفة، وكذلك الفلسفة، استمروا في أوضاع محلية كثيرة في أسبانيا وشمال أفريقيا المسلمتين؛ لافتقاد الدولة هناك السيطرة الكاملة، الضرورية لمنع الفلسفة[٢٩] . وفي هذا السياق وضع ابن رشد تعليقات مهمة على أرسطو وجمهورية أفلاطون، وهو العمل الرئيس الذي نناقشه في هذا الفصل[٣٠] .

ففى الوقت الذى يقدم فيه ابن رشد حجته على أهمية العقل مثلما فعل اليونانيون، نراه قد قبل بمفهوم الدين الموحى به؛ السماوى. وقد تبنى رؤية مفادها أنه حتى إذا كانت الفلسفة والدين يعلمان الحقيقة نفسها، ولأن العقل خطاء، فإن الدين المنزّل من عند الله المعصوم من الخطأ، يجب أن يتاح له وضع الحدود على ما يمكن أن يشكل الموضوعات المقبولة فى البحث الفلسفى(٣١) . وفى هذا الصدد، كان ابن رشد بشيراً/ ممهداً للإكوينى، لأنه مثل الإكوينى سعى ابن رشد إلى إرساء العلاقة الملائمة بين الإيمان والعقل(٣٢) . فما أساس التوفيق بين الاثنين؟

إن الفلسفة مستخدمة العقل، تسعى إلى معرفة أغراض الحياة. ولتحقيق هذا الهدف، من الضرورى فهم النوايا الخاصة بخالق العالم، أو الله. والدين أيضا يسعى إلى الغاية نفسها، ولكن ليس من خلال العقل، وإنما من خلال المعرفة المُنزَلة من عند الله. فضلاً عن أن كلاً من الدين والفلسفة بتركيزهما على المسائل نفسها، يسعيان فى ضوء المعرفة المرتبطة بنوايا الله فى خلق العالم، إلى معرفة كيف يتوقع الله أن يسلك الناس فى حياتهم(٣٣) . وهنا يمكن التوفيق بين الدين والفلسفة على أساس سعى كليهما إلى معرفة الحياة الصالحة.

وكيف يعرّف ابن رشد رؤية الحياة الصالحة التى ينبغى على الدين والفلسفة أن يعتنقاها كمرشد بارز للمجتمع؟ يقول "ليمان" إن ابن رشد، قد رأى، مثل أرسطو، أن الإنسان حيوان اجتماعى بطبيعته، وأن الناس فى حاجة إلى جماعة سياسية لا لإشباع الحاجات الفيزيقية الأساسية فحسب، بل للعيش بما يتماشى مع الفضيلة الأخلاقية، أو تلك القواعد الأخلاقية التى تمكّن الناس من العيش بالعدل(٣٤) . فالحياة تستحق العيش فقط مادام الناس يمكنهم أن يكونوا جزءاً من جماعات تساهم فى تلك الأهداف وتمكّن الناس من تجسيدها فى حياتهم.

نجد رؤية المجتمع هذه فى معالجة ابن رشد لـ جمهورية أفلاطون، فيعد تعليقه على الجمهورية ملخصًا لرؤى أفلاطون فى السياسة متضمنة رؤاه للمجتمع العادل والدولة المثالية(٣٥) . فجوهر المجتمع العادل أن يتعلم الأفراد فضائل أخلاقية ملائمة

لمكانتهم فى المجتمع، وبنيّة تحقيق مجتمع عادل. والحقيقة، أن ابن رشد يذكرنا فى هذا بما استعرضناه فى الفصل الثانى، من أن المجتمع العادل عند أفلاطون يجسد أربع فضائل أخلاقية مركزية، هى: الحكمة، والشجاعة، والاعتدال، والعدل. وبالنسبة لأفلاطون، تمثل العدالة الفضيلة الرئيسية. وتتجلى فى مجتمع عادل، يؤدى فيه الأفراد أداءً جيداً الوظيفة التى يعدون الأفضل لها بطبيعتهم(٣٦) . والشىء المحورى فى مفهوم المجتمع العادل، هو الدور البارز للفيلسوف. فالحقيقة أن الدولة المثالية هى التى يكون فيها الفيلسوف "أميراً وحاكماً"(٣٧) . فما صفات الفيلسوف الذى يشار إليه أيضاً حال امتلاكه هذه الصفات، بوصفه ملكاً؟"(٣٨) إن الفيلسوف الملك، يدرس جميع مجالات العلوم، ويحب الحقيقة، ولا تكون لديه رغبة فى الثروة، ولا تحكمه الملذات الحسية، ويُظهر شجاعة، ويسعى إلى خير المجتمع- بما فى ذلك العدالة- ويملك ما يجعله متحدثًا جيداً فى مواضيع تتعلق بالفلسفة(٣٩) .

وبعد الدولة المثالية، يناقش ابن رشد أنواعًا أخرى من الدول التى ذكرها أفلاطون، والتى وصفناها أيضًا فى الفصل الثانى. فيعيد ابن رشد تناوله لتوصيف أفلاطون للتيمقراطية أو الحكم بالاستحقاق، الدولة القائمة على الشرف. ثم الأوليغاركية، حيث تحكم أقلية تمتلك الثروة. وأخيراً الديمقراطية التى يليها حكم الطغيان. كذلك يضيف ابن رشد إلى قائمة دول أفلاطون المختلفة مفهوماً لدولة تشكلت من واقع الضرورة، وسوف نناقشها لاحقًا عند معالجتنا لرؤية ابن رشد حول مناقشة أفلاطون فى الديمقراطية(٤٠) .

عموماً، إن ابن رشد فى تعليقه على أفلاطون، يصف فقط، كما يقول "ليمان"، عناصر جمهورية أفلاطون، ويتيح للقارئ تحديد ما إذا كانت أفكار أفلاطون تمثل بيانًا صالحًا لـ "المجتمع العادل والمواطن العادل"(٤١) . ولكن، فى وجهة نظرنا، أن ابن رشد فعل ما هو أكثر من مجرد وصف أفكار أفلاطون بنيّة السماح للقارئ بتحديد صلاحية مفهوم أفلاطون عن العدالة فى علاقتها بالمجتمع والمواطن. فابن رشد أيضًا يدافع عن واحدة من أفكار أفلاطون الرئيسية وينقد أخرى. ففى الحالة الأولى يدافع ابن رشد

بقوة عن أفكار أفلاطون الخاصة بتعظيم دور المرأة فى المجتمع. وفى الحالة الثانية، يدافع ابن رشد عن الديمقراطية ضد ميل أفلاطون إلى ربطها بتطور الطغيان. وفى الحالتين، سواء كمدافع عن أو ناقد لأفلاطون، يبدو أن ابن رشد كان يدافع عن مواقف لن تلقى دعمًا من التقاليد السائدة فى عصره. وإذا صح تفسيرنا هنا، فإن ابن رشد كان عليه أن يصنف تعليقه على جمهورية أفلاطون، بوصفه سعيًا منه إلى إصلاح مجتمعه.

وهنا نفسر هذه الحجة أكثر، من خلال مناقشتنا لدفاع ابن رشد أولاً عن جهد أفلاطون فى تعظيم دور النساء فى الجمهورية، ثم نناقشه فى نقده لرؤية أفلاطون فى الديمقراطية.

فى مناقشة ابن رشد لطبقة "الحراس" عند أفلاطون، يقطع تفسيره لهذا البعد قائلاً إنه أراد بحث ما إذا كان النساء والرجال يتمتعون بطبيعة مختلفة[٤٢] . يقول ابن رشد إن الرجال أفضل فى معظم الأنشطة، وإن النساء قد يكُن أفضل فى بعض الأنشطة الأخرى. على سبيل المثال، الرجال أفضل فى تأليف الموسيقا فيما أن النساء أفضل فى أدائها[٤٣] . أو أن النساء، كما يقال، أفضل فى حِرف مثل الغزل والحياكة[٤٤] .

والميل إلى عزو المواهب المختلفة والأدوار، إلى الرجال والنساء، لا ينبغى أن يعمى الناس عن حقيقة أن هناك من النساء من يتمتعن بالقدرات نفسها التى يتمتع بها الرجال، كما قال أفلاطون، أن يكُنّ فلاسفة وحاكمات وحارسات[٤٥] . (الحراس هم الحكام أو حماة المجتمع، ويجب أن يظهروا بأسًا عسكريًّا، مثلما ذكرنا فى الفصل الثانى). ولكن، من الواضح أن الحالة التى تمثل إمكانية اضطلاع النساء بأدوار الحاكمات أو الفلاسفة أو الحارسات، ستكون مضغمة فى كثير من المجتمعات، وفق ما رأى ابن رشد. وهنا يبدو ابن رشد وكأنه يشير إلى أن فهم إمكانات النساء يعد محدوداً بدون ضرورة إلى الميل لتدعيم التقسيم التقليدى للأدوار بين الجنسين. والحقيقة أنه عند إعمال هذا المنظور فى مجالات كاملة لتحديد دور النساء فى الأسر

المعيشية التى يسيطر عليها الذكور، نجدهن مكرسات لمهام مثل التناسل وتربية الأطفال والرضاعة وخدمة أزواجهن(٤٦) . وهنا لا يكون مسموحًا للنساء الإسهام فى جميع جوانب المجتمع. والنتيجة، أن النساء لا يعدو كونهن شيئًا أكثر من مجرد "مَعامل"(٤٧) .

وتعريف النساء كمعامل، يعنى أنهن أشخاص سلبية غير توكيدية، غير قادرات على الحرب مثل الرجال من أجل الزود عن الدولة ضد أعدائها. وإذا صدق هذا الوصف، فالنساء إذن لا يستطعن مطلقًا أن يكن حارسات. وإذا كن لا يستطعن أن يكن حارسات، كما بيّنا فى الفصل الثانى، فسوف يُحرمن من فرصة أن يكنّ فلاسفة وحاكمات أيضًا، حيث إن الناس يجب أن يثبتوا أنفسهم من بين أفضل الحراس، قبل أن يستطيعوا أن يصبحوا حكامًا وفلاسفة.

ولكن ابن رشد يقول مؤكدًا إن النساء يمكنهن أن يكن حارسات، تمامًا مثلهن مثل الرجال. ويشير فى ذلك إلى أن نظرة واحدة على سلوك الحيوانات جديرة بإظهار أنه فى كثير من الحالات يمتلك الذكور والإناث قدرة على محاربة الأعداء. ويمد الحالة إلى الجنس البشرى، فإن النساء– مثلهن تمامًا مثل الرجال– قادرات على حماية الدولة من أعدائها(٤٨) . إنه لمن الخطأ إزاحة النساء إلى أدوار سلبية، يكنّ فيها خاضعات للرجال، تأسيسًا على فكرة أن النساء لا يستطعن المحاربة والدفاع عن الدولة مثل الرجال، وذلك ببساطة لأنهن يستطعن ذلك!

فضلاً عن ذلك، فإن النساء عند وضعهن فى مكانة أدنى من مكانة الرجال، فإن ضررًا عظيمًا سيلحق بالمجتمع ككل. لماذا؟ يشير ابن رشد هنا إلى مجتمعات يفوق عدد النساء فيها عدد الرجال بكثير، وهن مجبرات على البقاء فى المنزل فى وضع يسيطر عليه الرجال، يتناسلن ويربين الأطفال. والنتيجة أن النساء لا يتعلمن كثيرًا من المهام الأساسية، أو الفضائل المطلوبة التى تسمح لهن بالإسهام فى القاعدة الاقتصادية للمجتمع. ولأن الرجال لا يستطيعون فى هذه المجتمعات أن يوفروا وحدهم الحاجات التى تلبى السلع الأساسية– مثل المأوى، والغذاء، وما إلى ذلك– فإن المجتمع

يلقى حتفه بالفقر. يقول ابن رشد إن الحقيقة القائلة "بأنهن [أى النساء] يمثلن عبئًا على الرجال فى هذه الدول [حيث لا يتعلمن كثيرًا من المهام الأساسية والفضائل المطلوبة] تعد سببًا من أسباب فقر هذه الدول". فهن يزدن عن عدد الرجال بمقدار الضعف، فيما إنهن فى الوقت نفسه لسن كذلك، وذلك من خلال تدريبهن وتدعيم كافة الأنشطة اللازمة، فيما عدا القليل منها الذى يقمن به غالبًا فى أوقات يكنّ فيها مجبرات على تلبية الاحتياج إلى النقود، مثل الغسيل والنسيج. وكل هذا يدل على نفسه"(٤٩).

وفى وصفه لرؤية أفلاطون عن النساء، يقول ابن رشد إن المشكلات تظهر فى المجتمع بسبب محدودية الدور المسموح به للنساء، والحاجة الواضحة إلى تعظيم دورهن فى المجتمع هى "دليل فى حد ذاته". وفى قوله إن رؤى أفلاطون تثبت نفسها، خصوصا فى ارتباطها بأوضاع فعلية، يشير ابن رشد إلى أن حقيقة رؤى أفلاطون متضمنة فى مجرد تأكيدها، وأن أكبر دليل على ذلك هو تحققها عند الضرورة. وباتخاذه هذا الموقف، بث ابن رشد فى وصفه لرؤى أفلاطون آراءه الخاصة المفضلة، حول فوائد مدافعة أفلاطون عن الدور المتسع للنساء. وإذا افترضنا أن هذه هى الحالة، سيبدو من المقبول أن نتخذ هذه الرؤى كنقد ابن رشد لمجتمعه ولتلك المجتمعات التى يألفها.

ننتقل الآن إذن لما يمكن اتخاذه دفاعًا لابن رشد عن الديمقراطية. فإيمانه بالديمقراطية يبدو فى أوضح صوره عند رفضه ربط الديمقراطية بضرورة الانزلاق نحو الطغيان، مثلما فعل أفلاطون. فيخبرنا ابن رشد أن الناس يريدون الديمقراطية لأنهم يريدون أن يكونوا أحرارًا. فيقول عن الديمقراطية: "ذلك أن معظم تلك الدول الموجودة اليوم تعد ديمقراطية... فهذه هى الدولة التى تعتقد الغالبية العظمى من الناس أنها الدولة الحاكمة؛ حيث من الوهلة الأولى، تتكون لدى الجميع قناعة بأنهم يستحقون أن يكونوا أحرارًا"(٥٠) ولكن، بالنسبة لأفلاطون كما رأينا فى الفصل الثانى، فإن التوق إلى الحرية كحافز للديمقراطية، قد طرح تهديدًا للإدارة العادلة فى الدولة المثالية. وفى وجهة نظر أفلاطون، إن الحرية تؤدى بالناس إلى "الرغبة". وهذا ظرف، بتقويضه لحكم العقل، يسفر عن عدم استقرار المجتمع. وهو ما لا يمكن التغلب عليه إلا من خلال

فرض النظام من لدن حاكم قوى. هذا الحاكم عند أفلاطون، بعد أن يكون قد أسس نفسه، سيناور ليضع الناس فى حالة تسمح له بالاستئثار بالسلطة كلها، ومن ثم يصبح طاغية[٥١] .

وهنا، يستخدم ابن رشد خبرة مباشرة من موطنه، ليثبت بها صحة وجهة نظر أفلاطون من أن الديمقراطية، فى بعض الأحيان، يمكن أن تؤدى مباشرة إلى الطغيان. حيث يخبرنا بأن موطنه "قرطبة" تحولت إلى الطغيان بعد أن كانت ديمقراطية تمامًا[٥٢] . ولكن، وكما سنبدأ فى استجلاء الأمر فى الفقرة التالية، نجد أن الديمقراطية عند ابن رشد لا تتحول بالضرورة دائمًا إلى طغيان. فالديمقراطية حقيقةً يمكن أن تكون أول خطوة مهمة نحو تحقيق الدولة المثالية.

فى تعليقه على جمهورية أفلاطون، يرى ابن رشد أن المجتمعات الديمقراطية تمثل مجالات يكون الناس فيها متحررين من القيود، ليفعلوا ما يرغبون فيه أيا كان، وحيث يمكن لكل فرد أن يتحرك فى أى اتجاه "تقوده إليه نفسه". [٥٣] فضلاً عن ذلك، فإن المجتمع الديمقراطى يسبغ الحرية على جميع الصفات التى تعد غريبة على الأنواع الأخرى من الدول عند أفلاطون. ففى الديمقراطية يحل التنوع فى طرق الحياة محل توحد النظرة، بحيث كل طريقة فى الحياة تجسد قيمة ومنظورا مختلفا. فهناك من يحبون الشرف، وهناك من يحبون الامتلاك، والبعض الآخر يحب الطغيان.وفى الديمقراطية أيضًا، يوجد من يمتلك ويعمل من منطلق التزامه بفضائل أخلاقية متنوعة[٥٤] . وبحكم هذه الفروق والاختلافات الكثيرة التى توفرها الديمقراطية، هناك حتمية بأن يكون المجتمع وباتساع مثمرًا عن "جميع الفنون" وطرق الحياة[٥٥] . وفى أعقاب هذا المنظور يقول ابن رشد بإمكانية انبثاق دولة مثالية تدار بواسطة فلاسفة، من خلال الديمقراطيات[٥٦] .

لماذا يمكن للديمقراطية أن تساعد فى تفريخ دولة مثالية؟ يبدو أن ابن رشد كان له أن يجيب على هذا السؤال بالقول إن الديمقراطية مثل "ثوب" متعدد الألوان. وأنه مثلما سيستحسن كثير من الشباب والنساء ثوبا متعدد الألوان لأنه يعكس ألوانًا مختلفة،

فإن كثيراً من الناس أيضًا سيجدون الديمقراطية محط إعجاب؛ لكونها خليطًا من طرق مختلفة للحياة(٥٧) . ولكن لماذا يمكن لحقيقة احتواء الديمقراطية على اختلافات كثيرة أن تكون مصدراً للبدائل عند الناس. هنا يمكننا فقط التخمين. ولكن سيبدو الأمر كما لو كانت الديمقراطية- تمامًا مثل الثوب متعدد الألوان الذى يضع ألوانًا كثيرة فى منتج مفيد- تفصح عن إمكانية دمج طرق متنوعة للحياة فى كل فاعل. وفى الديمقراطية يمكن لهذا الوضع أن يدعم حياة فكرية ثرية، تستطيع فيها كوكبة من المنظورات أن تقيّم فى سياق البحث عن أفضل الاتفاقات حول أية قضية بصدد المناقشة. وهذا الوضع يمكنه أن يساهم جيداً فى خلق ثقافة تدعم المصلحة فى الفلسفة وتقدير الدولة المثالية.

ولكن، ثمة عيب فى كون الدولة الديمقراطية تحتوى كثير من الاختلافات. والمشكلة الرئيسية هنا أنه قد ينتج عن هذه الاختلافات تقسيم مدمر للمجتمع. وبالنسبة لابن رشد، فهو يرى أن الخبرة بالديمقراطية فى عصره، كما فى الفترات المبكرة، تبيّن أنه بدون وجود التزام بالفضيلة الأخلاقية، لن يكون هناك ما يكفى من كبح الذات لتوحيد العناصر المختلفة فى جماعة أو رابطة مبنية على احترام حاجات المجتمع ككل. ومن ثم فإن الديمقراطية- مثل الثوب متعدد الألوان الذى تقطعت خيوطه الرئيسية- ستخسر النسيج المشترك وتَبلى فى الحال(٥٨) . وفى هذه الحالة فإن الطغيان أو أى نوع آخر من الدول، قد تنتج عن الديمقراطية، يفشل فى تحقيق مجتمع مثالى تديره الفلسفة. والحقيقة أن ابن رشد يقول إنه بسبب الميول الموجهة التى يتاح لها التعبير فى الديمقراطية، فإن جميع أنوع الدول المختلفة، تكون- بما فيها التيمقراطية، والأوليغاركية، والطغيان- "قدرياً/ مصيرياً" أن تخرج من عباءة الديمقراطية(٥٩) .

وهنا سنركز فقط على السؤال الخاص بما إذا كانت الديمقراطية ممهدة للطغيان؟ يعتقد أفلاطون بحتمية هذا الربط؛ لأن الديمقراطية مرتبطة بمزاولة الوصول إلى الحرية. وهذا الظرف يفتح الباب أمام السعى إلى الحرية بمقدار يكبر اضطرادياً، وكله باسم تأمين وضمان الرغبة اللامحدودة. وهذا وضع تؤدى فيه رغبة واحدة إلى

امتلاك الناس لرغبات أخرى كثيرة، فيما يبدو عملية ممتدة بلا نهاية[٦٠] . والحقيقة أن القادة السياسيين، فى الديمقراطية عند ابن رشد، يعملون على إشباع هذا الميل بمدهم المواطنين بما يرغبون فيه أكثر، كجزء مما يعنيه تأمين حرية الناس[٦١] .

فما الأهداف التى تكتنف رغبات الناس؟ يخبرنا ابن رشد بأنه فى الديمقراطيات- لاسيما المؤسسة حديثًا- ينمو تعطش الناس إلى حيازة الممتلكات[٦٢] . وكان لأفلاطون بلا شك أن يقول إن هذا الوضع يشجع الناس على إعطاء مكانة أعلى لأهمية رغباتهم، تفوق مكانة الحاجات الجماعية للمجتمع. ومن ثم، قد يستدعى الأمر رجلاً قويًا لحكم المجتمع، يقوم بوقف الفوضى التى يمكن أن تعقب ذلك.

وكما يبين هذا السيناريو، فإن المغالاة فى الحرية تنقلب إلى النقيض، وهو الطغيان[٦٣] . وهنا ستفشل الديمقراطية فى البقاء، ما لم يكن الناس قادرين على كبح رغباتهم (أو باستخدام المصطلحات الحديثة، ما سنسميه "استدعاء المصلحة الذاتية") نتيجة لامتلاكهم شعوراً بالفضيلة الأخلاقية قويًا بما يكفى[٦٤] . وهنا، يبرهن أفلاطون على أن امتلاك هذه الصفات الأخلاقية كأساس لاستقرار دولته العادلة أو المثالية، ينبثق عن حقيقة أن الناس "بقناعة عقلية يوافقون بالمحافظة على ما تتطلبه القوانين"[٦٥] . والعمل من منطلق هذه القناعة يعنى أنه لن يكون لدى المرء توق "لما ليس ملكه"[٦٦] . وبتجنب الدولة المثالية عند أفلاطون مثل هذا الوضع، تكون قادرة على تعليم الفضيلة الأخلاقية، لأنها تركز على توجيه انتباه الناس لا إلى تتبع مصالحهم الذاتية، بل على القيام بالأعمال التى يكونون هم أفضل الأشخاص للقيام بها، ومن ثم يخدمون مصلحة المجتمع[٦٧] .

لكن ابن رشد، يبين أن تتبع المصلحة الذاتية ليس بالضرورة سببًا فى الانزلاق من الديمقراطية إلى الطغيان. ويقول إنه فى دولة ديمقراطية قد يقر الناس بأنه من مصلحتهم الذاتية أن يحموا الحرية بقبولهم تقييد رغبتهم بمقيدات أخلاقية. وفى هذه الحالة، ومن أجل تأمين الحرية، سيقبل الناس شكلاً ديمقراطيًا للسلطة مصممًا وفق الالتزام بحدود حول المدى الذى يمكن للناس فيه تعزيز مصلحتهم الذاتية. وهذه الحجة

تضع فى الحسبان مفاهيم ليبرالية للدولة، كما سنناقش فى الجزئية التالية من هذا الكتاب. حيث لا يمكن للحرية أن تتحقق، إلا عندما يقبل الأفراد القيود الأخلاقية على تقصيهم لمصالحهم الذاتية. ما الأسس التى أقام عليها ابن رشد هذا الزعم؟

فى الديمقراطية لا سلطة للحكومات إلا عندما يقبل المحكومون بتلك السلطة(٦٨). ولكن فى الديمقراطية أيضًا، لن تدوم سلطة الحكومة طويلاً إذا وضع الناس، لافتقادهم الكابح الذاتى، مصلحتهم الخاصة دائمًا فى الأولوية على مصلحة المجتمع. وهذا الفهم يأتى فى قلب رؤية ابن رشد للديمقراطية. والدليل على هذا النزاع فى بيان ابن رشد أن "فى رؤية خاصية هذه الدولة [الديمقراطية] التى توفر الحرية لجميع المواطنين لتتبع مصالحهم] "من المعيب "أن يكون كل شىء مباحًا للجميع" فى الديمقراطية(٦٩). إذ يذكر ابن رشد أن الناس فى الديمقراطية يجب أن يفهموا أنه لا يمكنهم امتلاك كل ما يرغبون فيه، وإلا فإنهم "سيصلون إلى حيث قد يقتلون ويسلبون بعضهم البعض"(٧٠). وهنا ومن أجل الحرية، يمكن فى حالة الديمقراطية أن تكون مصلحة الناس فى وجود شكل من السلطة التى تطبق القيود الأخلاقية الضرورية لتجنب الفوضى الناجمة عن إعلاء المصلحة الذاتية غير المقيَّدة.

ففى المجتمعات الديمقراطية، قد تنبثق مصلحة الناس فى الحرية- حيث الحاجة لكابح أخلاقى- عن سلسلة من الوقائع، تبدأ مما يشير إليه ابن رشد بدول "الضرورة". وحسب ابن رشد، فحقيقة الأمر أن الخطوات الأولى يجب أن تنبعث "طبيعيًا" من الضرورة، وذلك نوع من الدولة لم يناقشه أفلاطون(٧١). وهو ما يعنى أن الدول تأتى إلى الوجود مبدئيًا كمحصلة لانضمام الناس طبيعيًا إلى بعضهم البعض لإشباع حاجات ضرورية- مثل المأكل، والمأوى، وما إلى ذلك. فضلاً عن ذلك، فإن الديمقراطية، عند ابن رشد هى أول نوع من الدولة التى يجب أن تظهر من بين دول تضرب بجذورها فى الضرورة: وبمجرد أن يشبع الناس حاجاتهم الأساسية، فهم فى الأرجح سيسعون إلى تحقيق رغبات متنوعة تتجاوز تلك الحاجات الأساسية. وهذه الرغبات الجديدة تتمثل فى الممتلكات والثروة(٧٢). وفى هذا الوضع، تتشكل الديمقراطيات من أجل مد الناس بالحرية الشخصية التى يحتاجونها للحصول على ما يرغبون فيه.

ولكن وكما رأينا، سوف تأخذ الديمقراطية طريقها نحو الفوضى ما لم تكن قادرة على أن تصبح جماعة لها حكومة وسلطتها تلزم الناس باحترام تقييد رغباتهم بقيود أخلاقية. وهذه الجماعة التي تتكون ما بين الناس وتحدّ من الرغبة هي محصلة غير مقصودة، تتكون "مصادفة"[٧٣] . والحقيقة أنه في الديمقراطية أيضًا، فإن السلطة الحاكمة التي تقتضي وجود قيود أخلاقية على الرغبة تأتي "مصادفة"[٧٤] . لماذا؟ كما رأينا فيما سبق، إن الدول الديمقراطية التي يسعى الناس فيها إلى الحرية تحفل بتنوع من الناس، بعضهم ينشد المجد، والبعض الآخر ينشد الملكية، وآخرون ينشدون الفضيلة الأخلاقية، أو حتى الطغيان. ومن الممكن، وبحكم المصادفة، أن يؤكد تكوين الدولة على جميع الميول، فيما عدا الفضيلة الأخلاقية. ولكن إذا وجدنا بالمصادفة ما يكفي من الناس يقرون بالحاجة إلى فضيلة أخلاقية، حينئذ يمكن ممارسة سلطة حكومة ديمقراطية على أساس قبول الناس للحد من الرغبة في سبيل الحرية. وفي هذه الحالة، سيكون الناس أكثر استعدادًا لفهم أن مصلحتهم الخاصة في وضع حدود على رغباتهم، وإلا فسيصبح المجتمع مجالاً يدمر فيه النزوع المتشدد للرغبة كلَّ أنواع الحرية.

فضلاً عن ذلك، فإن الميل إلى تدعيم الديمقراطيات من وازع المصلحة الذاتية، سيكون سندًا عند الحاجة إلى مكافحة الطغيان. وهنا يقول ابن رشد إن ملوك المسلمين في عصره أصبحوا طغاة عندما نهبوا ممتلكات عامة الناس. والحقيقة أن الملك قد يفرض أحيانًا ضرائب على الناس، ويوزع الممتلكات التي يحصل عليها هكذا بطريقة غير متكافئة. وفي هذا قد يستعرض الملك هذه الممتلكات أمام معظم الناس كرمز لسلطته، وهو الظرف الذي يثير حفيظة معظم الناس ويغضبهم. وردًا على ذلك، يحدو الجماهير أمل في التحرر من هؤلاء الملوك. وكرد فعل على ذلك، يحاول الملوك فرض الطغيان والاستبداد على عامة الناس[٧٥] . وفي سعيهم إلى التحرر من الملوك الفاسدين وحماية أنفسهم من الطغيان، سوف تتقاسم الجماهير العامة بالضرورة مصلحة جماعية في الديمقراطية "لذلك فإن غاية هذه الدولة [الديمقراطية] معارضة لغاية دولة الطاغية"[٧٦] . والديمقراطية عند ابن رشد هي أعظم حماية للمجتمع

البشرى من الطغيان. ولهذا الدرس معنى شخصى قوى بالنسبة لابن رشد الذى كان ينتحب على تولى الطغيان زمام الأمور "فى عصرنا وفى دولتنا"(٧٧) .

فضلاً عن ذلك، يحذر ابن رشد من أن يصبح "الجزء الكهنوتى"، أو بتعبير آخر "السلطة الدينية" فى النظم الاستبدادية، طاغية (٧٨)، وحين يحدث هذا، يلحق بالطبقة الكهنوتية أو الدينية "عار" كبير. يقول ابن رشد، فى هذه الحالة التى تتعارض مع توقعات بأنه ينبغى على أطراف المجتمع الكهنوتية أن تقدم المزيد من التفوق(٧٩)، وهى حالة شائعة الوجود فى عصره(٨٠) . لذلك، وبحكم معارضة الديمقراطية للطغيان، فإن الديمقراطية تساعد فى ضمان سلطة دينية تعزز، كما ينبغى لها، الدولة المثالية التى تكون الأفضلية فيها لمن يمتلكون التفوق الفلسفى والأخلاقى، وهم من يحكمون. بالتأكيد، يفهم ابن رشد أن العقل معصوم من الخطأ، وأنه يجب أن يعمل فى إطار إسلامى منبثق عن الله المعصوم من الخطأ(٨١) . لكنه يعرف أن محصلة عمل العقل قد لا يمكن بلوغها مطلقًا أينما ساد الطغيان. وأن للديمقراطية دوراً مهمًا فى تأمين العلاقة السليمة بين الدين والفلسفة.

إن تعليق ابن رشد على جمهورية أفلاطون يعد بيانًا مهمًا على الإصلاح الاجتماعى فى عصره. وبالطبع، من واقع الطريقة التى تم التعامل بها مع ابن رشد فى نهاية حياته، كما ذكرنا فى بداية هذه الجزئية، يتضح لنا أيضًا أن السلطات الحاكمة، بما فيها السلطات الدينية، قد رفضت فى ذاك الوقت رؤاه لإصلاح المجتمع. ولكن فكره مازال يساهم بطرق مهمة فى العالم الحديث، لأنه يساعد فى إرساء المجال للمجتمع المدنى فى عصرنا.

٤ . ابن ميمون: حدود العقل والدين

ولد الفيلسوف، الطبيب، الحاخام اليهودى موسى بن ميمون (١١٣٥-١٢٠٤م) فى قرطبة. وكان عليه أن يغادر هو وأسرته قرطبة هربًا من اضطهاد المتشددين

الإسلاميين الذى سعوا إلى إجبار اليهود والمسيحيين على التحول إلى الإسلام[٨٢] . وسافر ابن ميمون إلى المغرب حيث وجد فيها تفتّحًا فكريًّا، وهناك قابل أساتذة مسلمين قدموا له الترجمات العربية لأرسطو. وغادر المغرب إلى الإسكندرية ثم استقر فى القاهرة، وهى مدينة أخرى عُرفت آنذاك بتسامحها مع التنوع الفكرى[٨٣] .

وكانت الأجواء الليبرالية التى تسامحت مع حرية البحث الفكرى، مثل تلك التى فى القاهرة، قد أصبحت ممكنة فى جزء منها بفضل القائد المسلم العظيم صلاح الدين الذى استعاد القدس فى عام ١١٨٧ ميلادية من الصليبين الذين استولوا عليها سابقًا من المسلمين. فعندما استولى الصليبيون على القدس عام ١٠٩٧، ذبحوا اليهود والمسلمين دون تفريق. فقد حرقوا اليهود فى معابدهم التى اتخذوها ملاذاً لهم، وضربوا أعناق المسلمين دون قصاص[٨٤] . وبعد استعادة القدس رفض صلاح الدين الانتقام من البشاعات المسيحية. وسمح للمسيحيين واليهود بترك المدينة بدون أذى، وسمح لرجال الدين المسيحيين بممارسة الخدمات الدينية فى القدس، والناصرة، وبيت لحم. وفيما بعد فتَح القدس أمام اليهود ضامنًا لهم الحرية التامة فى إعادة بناء معابدهم ومدارسهم. وعندما أصبح سلطانًا لمصر، دعم ممارسات الناس من المعتقدات الدينية المختلفة، وهذا مما ساهم فى أن تصبح القاهرة مدينة ترحب بالازدهار الفكرى[٨٥] .

تعين دراسة ابن ميمون فى تناول أحد الأسئلة المحورية المستخلصة من تجربة يهود الشتات، بعد الأسر البابلى إبان القرن السادس قبل الميلاد. إذ نتيجة لذلك الأسر أصبح اليهود مبعثرين على بلدان خارج فلسطين[٨٦] . (تشير كلمة فلسطين إلى البلدة القديمة فى العصور البابلية، أو ما كان يطلق عليه فى الغالب الأرض المقدسة)[٨٧] . وأمام تجربة الشتات وأثرها المتواصل على حياة اليهود فى زمن ابن ميمون، يكمن السؤال فى الكيفية التى تصور بها اليهود أن يحيوا كشعب، حتى وهم متفرقون عبر بلدان مختلفة؟

رأى ابن ميمون أن الشعب اليهودى، وهو ما ورد أيضًا فى النصوص البابلية بلفظ "أمة إسرائيل"[٨٨] . قد استطاعوا العيش كجماعة موحَّدة بالرغم من تفرقهم عبر

أمم أخرى، والسبب فى ذلك يعود إلى استمرار الوجود القوى لما يعتبره اليهود "قانون الله". فقد ساعد الالتزام بقانون الله على ربطهم بقيم جوهرية متضمنة فى ذلك القانون، وأيضًا بالجماعة اليهودية التى حافظت عليه. ويوجد هذا القانون مبدئيًا فى الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم والمتضمنة فى التوراة. حيث أنزل الله التوراة، وفق التقاليد اليهودية، على الشعب اليهودى من خلال موسى المحرر العظيم لليهود من العبودية فى مصر(٨٩) .

ووفقًا لابن ميمون، فإن التقاليد اليهودية تقسّم قانون الله إلى جزءين أساسيين: التوراة، وتحتوى على القانون المكتوب الذى يجب على اليهود اتباعه. ولكن القانون المكتوب دائمًا ما حل مكانه فى التقاليد اليهودية التعليقات الشفهية التى وضعت لتبين كيف ينبغى تفسير هذا القانون. ومن وجهة نظر ابن ميمون، فإن موسى "سيدنا، كتب التوراة كاملة قبل أن يقضى نحبه.. وأعطى مخطوطة منه لكل قبيلة[من قبائل إسرائيل]"(٩٠) فضلاً عن ذلك يرى ابن ميمون أن موسى قد أعطى تفسيرًا للتوراة المكتوبة، لم يكن مكتوبًا بل أخبر به كبار جماعة اليهود وأيضًا كل بنى إسرائيل، لاتباعه. ويسمى ابن ميمون هذا التفسير "التوراة الشفهية"(٩١) .

وبالنسبة لابن ميمون، فإن معظم الملتزمين المهمين ومنفّذى التوراة الشفهية هم أعضاء السنهدرين Sanhedrin اليهودى فى القدس، وهو المجلس الأعلى لليهود الذى استمر منذ القرن الخامس قبل الميلاد وحتى نهاية الهيكل الثانى فى عام ٧٠ ميلادية، كان يعمل خلالها كمجلس تشريعى أعلى ومحكمة للشعب اليهودى عليا للعدل(٩٢) . فلقد كان للشعب اليهودى محاكمهم الخاصة لحل النزاعات بالرغم من عيشهم تحت حكم الآخرين. وتسعى كل محكمة إلى البت فى النزاعات متوخية المحافظة على تقاليدها الخاصة. وتحال المسائل التى لا يمكن للمحاكم حلها إلى السنهدرين لإصدار قرار بشأنها(٩٣) . وللقيام بهذا العمل، يطبّق السنهدرين التقاليد الشفهية على قانون التوراة المكتوب فى حل النزاعات. يقول ابن ميمون: "إن السنهدرين العظيم فى القدس هو أصل القانون الشفهى. والأعضاء فيه هم أعمدة التعاليم، ومنهم تخرج النصوص

والأحكام لجميع بنى إسرائيل"[٩٤] . والحقيقة أنه من خلال سلطتهم، يعطى لليهود مصدر عام للقانون والهوية.

ولكن السنهدرين وصل إلى نهايته فى عام ٧٠ ميلادية، عندما دمر الرومان الهيكل الثانى وطردوا اليهود من القدس. وبعد هذه الواقعة، لم يعد هناك مصدر معتمد لتفسير القانون لجميع اليهود، وللحكم فى شئونهم. لذلك ظهر مصدر بديل للسلطة لتوفير أساس للاستمرارية وسط الشعب اليهودى المطرود. وقد شددت السلطة الجديدة على التوراة وقوانينها، كعناصر مركزية فى عهدٍ بين الشعب اليهودى وبين الله. وكانت مجموعة خاصة من أساتذة القانون، يطلق عليهم "الحاخامات" أو الحكماء، قد تدربت فى الأكاديميات الربانية **rabbinic** لتفسير التوراة وتوضيح وتحديد ما يعنيه القانون، لا حرفيًا فحسب، بل أيضًا حول كيفية تطبيقه على الوقائع الفعلية أثناء تشتت الشعب اليهودى عبر الثقافات المختلفة[٩٥] .

وقد كان أساتذة القانون- الذين يطلق عليهم كما ذكرنا الحكماء **sages**، وكما سندعوهم هنا الحاخامات- متلقّين عن الأنبياء. فالأنبياء، وبالطبع المشرع الأكبر موسى، كان ينظر إليهم على أنهم يملكون الحكمة والسلطة بحكم علاقتهم المباشرة مع الله[٩٦] . ولكن فى التقاليد اليهودية، فإن الله لا يتحدث من خلال الحاخامات إلى الشعب كما فعل من خلال موسى. بدلاً من ذلك، فإن الحاخامات كرجال متعلمين يتحلون بالحكمة، كان عليهم أن يقوموا بتطبيقات لقانون الله على وقائع معينة، ومن ثم يعلّمون اليهود فى مجرى هذه العملية، كيف يحترمون قانون الله، ويحفظون عهدهم معه[٩٧] .

ويبنى ابن ميمون على هذه التقاليد، عندما يقول إن الحاخامات يمكنهم تقديم تفسيرات للقانون الإلهى المتضمن فى التوراة، ما داموا لا يغيّرونه[٩٨] . وللحاخامات أدوار مماثلة للقضاة فى النظام القضائى للولايات المتحدة. فالقضاة فى تقديم حكمهم، يجب أن يحترموا المبادئ المقدسة فى دستور الولايات المتحدة. وبالمثل، فإن الحاخامات يجب أن يطبقوا القانون بدون خرق التوراة. وكل من الحاخامات والقضاة يجب عليهم

أن يدافعوا عن أنفسهم ضد تهمة أن تفسيراتهم تخرق القانون الأساسي- الدستور في حالة القضاة، والتوراة في حالة الحاخامات[٩٩] . فضلاً عن ذلك، فإن الحاخامات، مثلهم مثل القضاة المعاصرين في محاكم الولايات المتحدة، يراكمون عبر الزمن كياناً من المعرفة يساعد على منح الثقة لتفسيراتهم. وهذه المعرفة، التي تقابل الوحي السماوي، هي أساس القرارات اللاحقة التي يصدرها الحاخامات. وهنا، فإن "المتخصصون" الحاخامات المقابلين للأفراد العاديين، يصنعون القانون الذي يكفل الاستمرارية للجماعة اليهودية[١٠٠] .

إن الحاخامات، في الوقت الذي لا يحاولون فيه مطلقًا أن يحلّوا محل قانون التوراة، فإنهم يسعون إلى تطبيقه على وقائع عملية بالعاطفة[١٠١] . وعند وجود خلافات حول الطريقة المثلى لعمل ذلك، غالبًا ما تُحسم القرارات بأغلبية الأصوات بين الحاخامات[١٠٢] . ولكن، قبل التوصل إلى قرار، تتميز مناقشاتهم باحترام مكثف لجميع وجهات النظر، بما فيها تلك الرؤى المنشقة عن مواقف الأغلبية. والحقيقة أن المواقف المعارضة تنال من الشرعية ما تناله المواقف المقبولة[١٠٣] . وعند الحديث عن المصير الرباني/ الحاخامي الذي يظهر من خلال تابعي هيلل الكبير **Hillel the Elder** منذ القرن الأول الميلادي، يقول "ديفيد شاتس **David Shatz** إن أعضاء هذه المجموعة يشددون على التحلي بالتسامح والصبر مع أولئك المختلفين معهم. وبالنسبة لأتباع هيلل، فالحقيقة كما يقول شاتس "إن وجهة النظر المرفوضة قد تعكس فطنة وقوة حجة أعظم من تلك التي تعكسها وجهات النظر المقبولة!"[١٠٤] .

وفي التقاليد اليهودية، فإن التلمود هو العمل الذي يتضمن التفسيرات الربانية للقانون. وترجع أصوله إلى عام ٣٧٥ ميلادية، وقد قام الحكماء والحاخامات بتدوينه على مدار التاريخ اليهودي. وهو عبارة عن تجميع للقوانين اليهودية، ومن ثم، فهو يحتوي على القوانين الشفهية وأيضًا التعليقات عليها[١٠٥] . ويقول ابن ميمون إن التلمود يتضمن كتلة الأحكام القانونية منذ أيام موسى[١٠٦] . وفي غالب الأمر، توفر قراءة التلمود عرضًا كاملاً لوجهات النظر المختلفة التي ينبغي وضعها في الاعتبار حال

تفسير قضية فى القانون، ولكنها تبدو أقل وضوحًا إذا ما رغبنا فى تحديد طبيعة القانون نفسه. والحقيقة أنه، وكما قال أحد الكتّاب "إن طالبًا ألمعيًا، يقولون، يمكنه بطريقة ما أن يعطى تسعة وأربعين سببًا للبت فى نقطة تتعلق بالقانون، وتسعة وأربعين سببًا آخرين للبت فيها بطريقة مضادة.. وفى التقاليد اليهودية لم يُنظر إلى مثل هذا النوع من الأمور بوصفه سفسطة. لأن كلمات الرب قد نسجت فى الحقيقة بصورة مفتوحة، متاحة للدراسة، والنقاش، والاختلاف، وحتى للتسلية الفكرية"[١٠٧] . فضلاً عن ذلك، إذا لم تكن هناك حاجة ماسة لاتخاذ قرار حول مسألة ما، فإن من شأن الحجج التلمودية أن تتحاشى فكرة ضرورة التوصل إلى نتيجة، بحيث يمكن لاحقًا للأجيال التالية أن تتعامل مع المسألة بمعزل عن التقيد بالقرارات المسبقة[١٠٨] .

من الواضح من زاوية دينية، أن التقاليد الربانية لفهم التوراة تحتوى على مقاربتين بينهما اختلاف راديكالى. فمن ناحية، تجسد التوراة قوانين الرب التى لا يمكن تغييرها، مثلما طالعنا قول ابن ميمون إن الحاخامات يمكنهم تفسير القانون ولكن لا ينبغى لهم أن يغيروا جوهره الأساسى. ومن ناحية أخرى، يمكن إدراك التوارة– عند تفسير القانون– كوثيقة قابلة للتكيف بمرونة وفق وقائع جديدة. وبالنظر إلى التلمود فى ضوء هذا المنطق، فإن التوراة تعد وثيقة دائمة التغيير، فى مقابل بقائها رمزًا للقوانين الأبدية المطلقة[١٠٩] .

وقد أشير إلى ابن ميمون فى الغالب بوصفه أبرز حاخامات العصور الوسطى أملاً فى التغلب على هذه الازدواجية، من خلال وضعه كتابًا قانونيًا سعى فيه إلى حسم جميع الحجج – على ما هى فى التلمود– حول طبيعة القانون بالنسبة للشعب اليهودى[١١٠] . وقد أعطى هذا الكتاب الذى وضعه من أجل هذا الغرض، عنوان التوراة المثناة Mishneh Torah. وكما يقول أحد الكتاب، إن ابن ميمون فى التوراة المثناة يقدم كلاً من القانون التلمودى و"القانون الشفهى فيما قصد به صيغة تعريفية، بدون نصوص إثبات، وخلافات، ووجهات نظر بديلة ميزت التلمود نفسه، وجميع التعليقات والتطبيقات التالية عليه"[١١١] . ويقول ابن ميمون إن أولئك الذين يريدون معرفة القانون، يمكنهم أن يتبينوا طبيعته بقراءة التوراة المثناة وحدها[١١٢] .

يرى ابن ميمون أنه لا يستطيع فهم التلمود سوى قلة من الناس، وأن فهمه "يتطلب عقلاً واسعًا قادرًا، ونفسًا حكيمة، ووقتًا طويلاً"[١١٣] . وهنا تكون "التوراة المثناة" مساعدة لعامة الناس فى استيعاب ما يمكن لقليل من الأشخاص أن يعرفوه معرفة وثيقة. فضلا عن ذلك، فإن الجهود المبذولة فى صنع عمل ما يساعد عامة الناس على العيش بمراعاة قوانين الله، إنما يبين وجهة نظر مفادها أن الحاخامات المتعلمين يحملون على عاتقهم مسئولية عظيمة فى المجتمع. والحقيقة أن ابن ميمون مثله مثل ابن سينا فى الإشارة إلى أنه أينما احتاج عامة الناس جماعة سياسية، فإن القادة المتفوقين فقط هم من يستطيعون أن يقيموها[١١٤] . لماذا يكون الأمر هكذا عند ابن ميمون؟

من وجهة نظره، توجد بين الناس بعضهم البعض فروق كثيرة فيما يتعلق بالتزاماتهم الأخلاقية وصفاتهم. فهناك أناس قساة وهناك من لا يمكنه أن يُلحق ضرراً حتى بباعوضة. وثمة فروق أخرى كثيرة بادية للعيان. وبناء على هذه الفروق، سيكون من الصعب إيجاد طريقة لتحقيق جماعة يكون كل من فيها مستعدين لإخضاع أنفسهم أو أنفسهن للقانون نفسه[١١٥] . وبالرغم من ذلك، فإنه يجب تحقيق هذا الهدف إذا أردنا خلق مجتمع جيد. ويعتقد ابن ميمون، مثلما يقول "باينز" **Pines**، أن هذه المهمة يمكن علاجها جيداً من خلال الرجال المتعلمين ذوى القدرات الخاصة وحدهم، فى مقابل عامة الناس العاديين[١١٦] .

إلا أن ابن ميمون يرى أن الرجال المتعلمين- ونقول "الرجال"، حيث النساء ليس لديهن تكافؤ اجتماعى أو سياسى مع الرجال- أحياناً قد لا يتوافرون فى بلدات معينة، وفى هذه الحالة سيتم التنازل عن صنع القرار للناس والتجار فى هذه البلدة[١١٧] . وهنا يكون ما يسميه ابن ميمون حكم الناس العاديين، كما تخبرنا "آمى جوتمان" **Amy Gutman**. وبالرغم من أنه ليس بجودة حكم الخبراء، يعد حكماً مقبولاً بدافع الضرورة، لا بدافع الأخلاقيات[١١٨] . ومع ذلك، ففى أفضل الظروف، وكما ذكرنا للتو، لا يظهر التفوق فى تحديد القانون من قبل الناس العاديين، بل من قبل هؤلاء الحكماء والحاخامات وحدهم، الذين يكرسون حياتهم لتطوير معرفة خبراء القانون[١١٩] .

نود أن نتحول الآن إلى قضايا أخرى مهمة لدى ابن ميمون. فكما لاحظنا للتو، أن نصوص الكتاب المقدس عند ابن ميمون مهمة لفهم قانون الله، بالإضافة إلى أنها تحتوى تفسيرات تتعلق ببعض الأسئلة المستمرة الباقية فى الحياة، مثل طبيعة الناس الأساسية: هل الناس مولودون أخيارًا أم أشرارًا؟ وتطبيقات الدلالات الضمنية للحياة البشرية فى حدود العقل، وطبيعة العدالة. وفى تناوله لمسائل مثل هذه، يُبرِز ابن ميمون أهمية العقل، ومن ثم أهمية الفيلسوف بالنسبة للمجتمع(١٢٠) .وسوف يشغلنا فى الجزء المتبقى من هذا الفصل كيف يقارب ابن ميمون هذا الهدف، حيث سنناقش الطريقة التى عالج بها مسائل أساسية ودائمة، مثل طبيعة الناس، وحدود العقل، والعدالة.

مثلما يشير "ليو شتراوس" **Leo Strauss** أن للتوراة عند ابن ميمون معنًى حرفيًا ومعنًى خفيًا، وأسوأ الأخطاء المتعلقة بفهم تعقيدات التوراة إنما تظهر عند مقاربة الكتاب المقدس فقط من وجهة نظر المعنى الحرفى(١٢١) . ولتوضيح هذه المشكلة، سعى ابن ميمون فى كتابه دليل الحائر **The Guide of the Perplexed** إلى تفسير "أسرار القانون" فى الكتاب المقدس(١٢٢) . وفيه انتقل ابن ميمون مما يبدو أن الكتاب المقدس يقوله عبر القراءة السطحية، إلى ما يبدو قوله بالفعل عبر القراءة المتعمقة. ولكنه أثناء شروعه فى هذه المهمة فى كتابه دليل الحائر، كان عليه أن يحدد كيفية مواجهة تحريم قانونى قديم، منبثق من حكماء تلموديين حرّموا تفسير هذه الأسرار لعامة الناس. فأسرار الكتاب المقدس لا يمكن تفسيرها إلا فى خصوصية لمن يتمتعون بحكمة سياسية وعلمية(١٢٣) . ويشير "ليو شتراوس" إلى أن ابن ميمون فى كتابه دليل الحائر، وحيث "شرع فى تفسير أسرار التوراة، كانت تواجهه صعوبة بالغة؛ بسبب "التحريم القانونى" ضد تفسير هذه الأسرار(١٢٤) .

كيف واجه ابن ميمون هذا التحريم؟ لقد جعل تفسير أسرار الكتاب المقدس شديد الصعوبة بالنسبة للقارئ المتوسط. وبهذه الطريقة، تظل الأسرار خفية عن معظم الناس. والحقيقة، أن ابن ميمون اتجهت نيّته إلى أن قراء قليلين ممن يتمتعون بفطنة ورأى ثاقب هم وحدهم من سيكونوا قادرين على سبر أغوار كلامه(١٢٥) . وعلى سبيل

المثال، فإن ابن ميمون يناقض نفسه فى عدة نقاط عبر كتابه الدليل؛ بغرض إجبار القارئ على مداومة التوقف والتفكير فى المعنى الذى ينبغى أن يرجع إليه فى هذه التناقضات. ومن ثم سيكرس القراء قدرًا كبيرًا من وقتهم فى تناول مثل هذه المسائل، بما يجعل تجربة قراءة هذا الدليل شديدة الضجر بالنسبة لغالبية الناس(١٢٦)، فضلا عن ذلك، فإن الدليل قد كتب بغرض توفير كثير من الإشارات إلى الحقيقة، وعلى القارئ أن يستفيد من كل هادية من هذه الهاديات لكشف الأسرار(١٢٧) .

لعل أحد اكتشافات الكتاب المقدس المهمة التى أفصح عنها ابن ميمون بهذه الطريقة السرية، هو أن للعقل حدوداً دالّة. والحقيقة أن ابن ميمون فى الوقت الذى يُجل فيه العقل إجلالا عظيمًا، فإنه- وكما سنشرح لاحقًا- يؤمِّل فى الإشارة إلى حدود العقل؛ بغية الحفاظ على رؤية أخلاقية للحياة. فمن المهم عند ابن ميمون أن نفهم أن العقل أو "عقول البشر لها حد تتوقف عنده"(١٢٨) .

وبناء على هذه النقطة، يقول "مارفن فوكس" **Marvin Fox** إن ابن ميمون يفهم أن "العقل له حدود، وأن على الرجل المثقف أن يقر بهذه الحدود"(١٢٩) . إننا عند مواجهة قضايا مهمة نعتمد فى غالب الأمر على عقولنا لمساعدتنا فى توفير المعرفة وإصدار الأحكام النقدية. وأيضًا غالبًا ما نكتشف أن العقل قد لا يمكنه تقديم لا هذا ولا ذاك لنا، ومع ذلك فالقضايا المراد بحثها لا تختفى، فهى تظل مهمة للآخرين ولنا. ومن هنا نكون مجبرين بفضل هذه الحقيقة على اتخاذ موقف فى مثل هذه الأمور مستخدمين أرضيات أخرى غير العقل.

على سبيل المثال، فنحن فى كثير من النقاشات حول قضايا أخلاقية مثيرة للجدل، ندرك أننا بتوظيف العقل لا يمكننا الاتفاق على طبيعة أفضل المسارات. وغياب الاتفاق هنا لا يعنى استبعاد هذه القضايا من الاهتمام العام، ومن الواجب علينا أن نقرر مواقفنا حيالها.. كمواطنين، وآباء، ومهنيين. وعندما نصل إلى قرار نكتشف أن العقل عاجز عن تقديم تفسير ملائم لهذه القضايا. ومن ثم، قد نلجأ إلى حجج تنبعث من الدين(١٣٠) .

هذه هى المقاربة التى يعتمد عليها ابن ميمون فيما يتعلق بكثير من قضايا عصره. فمنهجه، كما يقول "فوكس" هو أن نرى أولاً مدى قدرة البحث العقلى على حل مسألة ما، وإذا لم يستطع حلها، فهو يحاول اللجوء إلى تفسيرات من داخل الدين. وهو أمين فيما يتعلق بما يفعله. فهو لا يحاول إخفاء حجة دينية كما لو كانت منبعثة عن العقل. وعندما يلجأ إلى الرؤى الدينية لتدعيم موقفه، فإنه يوضح طبيعة الأرضيات الدينية التى يستخدمها وسبب اختياره لها. فضلاً عن ذلك، فإنه لا يرفض حجة أفضل، أى تلك الحجة- فى هذه الحالة- التى تنبثق عن العقل، إذا ظهرت فى وقت لاحق. ومن ناحية خاصة، نراه لا يقيد نفسه أو يحدها بالنص المقدس، إذا كانت هناك حجة جيدة نابعة من العقل، يمكن التوصل إليها فى إطار مناقشة قضية من القضايا[١٣١] . ذلك أنه لا يسمح للمعتقد الدينى بتخريب العقل، ولا المعرفة التى تنبثق عنه. ولكن إذا كان العقل عاجزاً عن المساعدة فى تبصُّر الحقيقة، فإنه لا يسمح للعقل بإخفاء أو تحريف هذه الحقيقة، لاسيّما فى مواجهة الإسهامات الدينية المعينة الممكنة.

مثالاً على هذه المقاربة، نعلق هنا على رؤية ابن ميمون لطبيعة البشر؛ وسوف نتناول على نحو خاص منظوره فيما يتعلق بما إذا كان البشر خيرين أو أشراراً بطبيعتهم. لهذا الغرض، نبدأ بموقف أوغسطين الذى تناولناه فى الفصل الرابع، ويرى فيه أن البشر مسيَّرين بالخطيئة، ونبين النقد الذى كان لابن ميمون أن يقدمه لرؤية أوغسطين. كان لابن ميمون أن يبين قصور موقف أوغسطين باللجوء تارة إلى العقل وتارة أخرى إلى التقاليد الدينية، عندما تصبح حدود العقل واضحة فيما يتعلق بختام نقده أو الخلاصة من ورائه. أولاً سنقيم حجتنا من السبب الذى كان لابن ميمون أن يستخدمه ضد أوغسطين.

فى عقيدة أوغسطين، يذكر أنه نتيجة لسقوط الإنسان فى جنات عدن، فإن وصمة الخطيئة تلازِم البشر طوال الزمان. وكان لابن ميمون أن يرفض هذه الرؤية؛ لاعتقاده أن كل كائن بشرى مولود بعوامل كمالٍ كامنة، يمكنها بل وينبغى، أن تفعّل. يقول ابن ميمون " لا يُمنح الإنسان كماله الأعلى فى البداية/ عند مولده. حيث الكمال الموجود

بداخله هو كمال محتمل فقط"[١٣٢] . ويرى ابن ميمون إمكانية تحقيق الكمال؛ لما لدى الإنسان من "صيغة نبيلة"، أو نزعة كلية، خُلقت فى "صورة الله وصفاته"[١٣٣] .

ولكن كيف ينبغى لنا أن نحدد صفات "الكمال الأعلى" المكرسة فى صيغتنا النبيلة والتى تحدد ما لدينا من إمكانات؟ يصف ابن ميمون الإمكانات البشرية فى ضوء الغايات العقلانية الممكنة والتى يجب أن نتبعها حتى نستطيع إدراك الإمكانيات الحقيقية الموروثة فى صيغتنا النبيلة. والغايات العقلانية هى تلك الأغراض الكلية التى ينبغى أن يسعى إليها جميع البشر فى أى مكان من العالم. ويوضح ابن ميمون هذه الغايات بقوله: "على سبيل المثال، إن إدراك الإنسان لخالقه، وتمثيله الذهنى لكل جانب ذكى[من جوانب العالم]، وتحكمه فى رغبته وغضبه، وفكره فيما يتعلق بما يجب أن يفضله وما يجب أن يتجنبه، كل هذا مترتب على صيغته"[١٣٤] . إذن بحكم صيغتنا النبيلة، ينبغى علينا أن نسعى إلى معرفة العالم الإنسانى والطبيعى من خلال استخدامنا الصحيح للعقل. فضلا عن ضرورة إدراكنا أننا كبشر عاقلين، أو كأناس خُلقوا فى صفات الله، يجب أن نسعى إلى العيش وفقًا للفضيلة الأخلاقية، أو وفقا لما يعد طريقة صحيحة أخلاقيًا للعيش[١٣٥] .

وهنا، نود التركيز على الفضيلة الأخلاقية التى تعززها صيغتنا البشرية النبيلة، بغرض تناول مشكلة مهمة: وهى حقيقة أن صيغتنا النبيلة إذ توجهنا إلى تتبع فضيلة أخلاقية، لا تعنى أننا فعليًا نعيش وفقًا لما هو صحيح أخلاقيًا. ذلك، أن كوننا أفرادًا لدينا مقدرة أو إمكانية للخطيئة فهذه حقيقة قد تتعارض، بل وربما تجب الإمكانيات المجسَّدة فى نزعتنا إلى الفضيلة. ويتنبثق احتمال الخطيئة عن الرغبات التى تنبعث من الجسم البشرى، أو ما يشير إليه بـ "المادة" البشرية. يقول ابن ميمون "إن أكل الإنسان وشربه وجِماعه ورغبته العاطفية فى هذه الأشياء، وأيضًا غضبه وكل العادات السيئة الموجوده فيه، كلها نتاج لمادة جسمه"[١٣٦] .

ولكن الحاجة إلى الخطيئة ليست مصيرنا، بل يمكننا العيش وفقًا للفضيلة الأخلاقية؛ لأن حياتنا، وكما أشرنا للتو، تحدوها قدرة أسمى فى الحياة، تلك النزعة

إلى الفضيلة الأخلاقية الموجودة فى صيغتنا البشرية النبيلة. يقول ابن ميمون "إن الله وهب الصيغة البشريةَ القوةَ، والسيطرة، والحكم، والتحكم على الجسم، كى تقوم الصيغة البشرية بإخضاع عواطفه، وتقضى على حوافزه، وترجعه إلى أفضل الحالات إنسانيةً وأكثرها انسجامًا"(١٣٧) . فحيث إن الأفراد وبسبب الجسد، يمتلكون القدرة على الخطيئة، فإن الناس، وبحكم صيغتهم، لديهم حاجة أساسية، وممكنة أيضًا، للعيش وفقًا لفضيلة أخلاقية(١٣٨) .

هنا يستند موقف ابن ميمون من الظلمة الأوغسطينية الموجودة فى قلب كل إنسان إلى حجة عقلية. فبافتراض أن الله قد وهب البشر صيغة توجههم نحو غايات عقلانية، بما فيها حاجتهم إلى عيش حياة فاضلة أخلاقيًا، إذن يترتب على هذا منطقيًا أن الأفراد ليسوا مدفوعين إلى الخطيئة للأبد. بل يمكنهم فى الحقيقة أن يعيشوا على أمل الله فى أنهم سوف يجدون أنفسهم يوما ما فى "حالة منسجمة".

ولتحقيق هذه الإمكانية، فإن قانون الله عند ابن ميمون يعزز من شأن رفاهية الروح والجسد. فرفاهية الروح "تكمن فى اكتساب معظم الناس آراء صحيحة تتوافق مع قدراتهم المتصلة بها"(١٣٩) . كيف ينبغى أن نفهم هذا البيان؟ إن مصطلح الروح هو مفردة أخرى لما أشار إليه ابن ميمون بـ "صيغتنا النبيلة". ومن هنا، فإن الروح مثلها مثل الصيغة النبيلة، تحتوى على غايتين عقليتين: الطلب الضرورى للمعرفة، والحاجة إلى العيش بما يتوافق مع حق أخلاقى. ومن ثم، يمكننا فى ضوء هذه الغايات العقلانية، أن نفهم ما يعنيه ابن ميمون بمصطلح الآراء الصحيحة **correct opinions**، والذى يشير هنا فيما يبدو إلى متطلبات الفهم لدى كل شخص بما يفى لتتبع الغايات العقلانية والمتجسدة فى صيغتنا النبيلة، أو الروح.

من هنا، ومن واقع مناقشة ابن ميمون لرفاهية الروح، يتضح أن جميع الناس لا يمكنهم أن يتعلموا آراء صحيحة بالطريقة نفسها، فقدراتهم على التعلم متفاوتة. ولهذا السبب، يجب على البعض أن يتعلم على نحو مختلف عن الآخرين. ونجد إشارة إلى هذه الرؤية فى البيان القائل بأن الناس تكتسب "الآراء الصحيحة التى تتوافق

وقدراتهم". حيث يقول ابن ميمون في هذا الشأن إن بعض الناس، بسبب قدرتهم العالية على الفهم، يمكنهم أن يقدموا آراءً صحيحة، من خلال تفسيرات صريحة أو تفسيرات بالاستدلال. فيما نجد أناساً آخرين، وبقدرات أقل على الفهم- ما يشير إليه ابن ميمون بـ"الغالبية العظمى"- يجب أن يتعلموا من خلال "الأمثال" أو القصص التي تضرب أمثلة أرضية واقعية، كأساس لفهم مكتسب للغايات العقلانية للروح(١٤٠) .

ما الذي يعنيه ابن ميمون عندما يناقش رفاهية الجسد؟ إن رفاهية الجسد تمثل فكرة ترمز إلى أن الناس ينبغي ألا يتصرفوا بطريقة خاطئة مع بعضهم البعض. ولتحقيق هذا الغرض، يجب عليهم ألا يُنزلوا ممارسة إمكاناتهم الخاصة وأهدافهم في منزلة أعلى عن الحاجة إلى فعل ما هو "مفيد للكل". والحقيقة أن ابن ميمون يرى أن كل شخص يجب أن يكون "مجبراً" على القيام بالدور الخاص به أو بها؛ وذلك للحفاظ على الجماعة كبيئة تخدم حاجات كافة أعضاء المجتمع المشتركة. ولتحقيق هذه الغاية، يقول ابن ميمون: يجب على كل فرد أن يكتسب "الصفات الأخلاقية المفيدة للحياة في المجتمع، بحيث يمكن تنظيم شئون المدينة"(١٤١) . ونتيجة لهذه القيم الأخلاقية، يحد الناس من رغباتهم، فيساعدون في تكوين جماعة تلبي الحاجات المشتركة لهم جميعاً.

لماذا يعد تحقيق هذا الهدف أمراً شديد الأهمية؟ لأن الناس سيكونون قادرين على ممارسة كمال الروح، أو أكمل تطوير ممكن لعقلهم، فقط في حال توفير السلع الخاصة بالجماعة(١٤٢) . فإذا كان الناس جياعاً وبدون مأوى، أو إذا كانوا في ألم وتحيط بهم المعاناة، فمن غير المرجح أن يفكروا ولن يكونوا قادرين على الانخراط في البحث العقلاني. والحقيقة أنه بدون قبول الصفات، القيم، الأخلاقية الأساسية، لن تكون رفاهية الجسد ممكنة، وبدون رفاهية الجسد لن يكون هناك أساس لتأمين رقي الغايات العقلانية للروح(١٤٣) . فرفاهية الجسد حين ترمز إلى الإمكانية الأخلاقية لجماعة ما، إنما تساهم في رفاهية الروح أو "الكمال النهائي" للجنس البشري، وهو "بلا شك أكثر نبلاً [من رفاهية الجسد] وهو العلة الوحيدة للحماية الدائمة"(١٤٤) .

ولكن ثمة مشكلة ذات توابع عميقة تظهر فى هذه النقطة من مناقشة ابن ميمون. فرؤيته للروح تشير إلى عيوب خطيرة فى القدرة البشرية، يجب أن نتناولها ونعوضها بطريقة ما، إذا أردنا أن نحقق الغايات العقلانية المفترضة عن طريق الكمال النهائى الذى يصبح ممكنًا بفعل صيغتنا النبيلة. ولتوضيح هذه النقطة، علينا أولاً تفسير هذا المأزق باستخدام كلمات ابن ميمون نفسه، ثم نتابع بيانه بوصفنا الخاص، ونبلور الأفكار المتضمنة فى كلامه.

إن البشر، عند ابن ميمون يسعون إلى إدراك إمكاناتهم العقلانية الكاملة، من خلال معرفة كل ما يمكن معرفته "فى إطار مقدرة الرجل على المعرفة بما يتفق وكماله النهائى"(١٤٥) . هذا البيان يوحى بعدم قدرة عقولنا على معرفة كل ما نتوق إلى فهمه، لأن قدرة العقل على معرفة جميع الأشياء محدودة. والحقيقة أن ابن ميمون يقول "من الواضح أن لا الأفعال ولا الصفات الأخلاقية تنتمى إلى هذا الكمال النهائى، وأن هذا الكمال النهائى إنما يتألف من آراء يقود إليها التخمين، ويجعلها التحقيق والبحث أمرًا إجباريًا"(١٤٦) . ذلك، أننا ومن خلال النشاط الفكرى- أى من خلال استخدام العقل فى استكشاف العالم- لا نحصل على إجابة محددة لكثير من الأسئلة التى يجبرنا بحثنا عن المعرفة على طرحها. ومن ثم فنحن لا نحل جميع الأمور الشائكة، فيما يتعلق ببلوغ الفهم الكامل للطريقة التى يعمل بها العالم الإنسانى والطبيعى. ولا نكتسب فهمًا دقيقًا ومحددًا لما ينبغى أن تجسده "الصفات الأخلاقية فى أفعالنا، بحيث نتصرف بطرق صحيحة أخلاقيًا".

ولهذه المحصلة تبعات مهمة فيما يتعلق بكل محاولة نسعى فيها إلى عيش حياة أخلاقية. حيث يرى ابن ميمون أنه، حتى فى إملاء العقل علينا، وكذلك الصيغة النبيلة أو روحنا، بأن نقوم بما هو صحيح وأن نعيش بالفضائل، لا يمكن أن نحدد بوضوح الصحيح من الخطأ. وهنا يقول "فوكس" **Fox** إن ابن ميمون يعلِّمنا صراحة أن الأخلاق ليست منبثقة عن العقل، وأن البيانات الأخلاقية ليست صحيحة ولا كاذبة"(١٤٧) . ولاستخدام قضية معاصرة لضرب مثال على هذه النقطة، فإننا عند مناقشة مسألة

عقوبة الإعدام، سنكون من المؤيدين لهذه العقوبة إذا كنا نعتقد أنها رادع للناس، يردهم عن ارتكاب جريمة القتل. ولكننا سنكون ضد هذه العقوبة إذا كنا نعتقد أن قتل الآخر مسألة خاطئة على طول الخط، بغض النظر هنا عمن يفعلها.

فهناك منظور يؤكد على الخير الاجتماعي في عقوبة الإعدام، ومنظور آخر يُظهر الضرر العام الذي تسببه هذه العقوبة. فالمنظور الذي يتخذه المرء والافتراضات التي يوظفها، ستحدد موقفه من القضية. فهل يمكن للتقصي العقلاني أن يساعد في تجاوز هذين المنظورين المتنافسين، ويتيح لنا العثور على حل لهذا الصراع، يمكن أن يكون مقبولاً لدى جميع أطراف الجدل؟ أو بمعنى آخر، هل هذا المثال، مثله مثل أمثلة كثيرة، يعد توضيحاً على مزاعم ابن ميمون من أن العقل في الوقت الذي يحثنا فيه على إيجاد مسار صحيح أخلاقيًا عند تقرير المقاربة الأفضل للقضايا الحرجة، يعد في الوقت نفسه غير قادر على إظهار طبيعة هذا المسار بطريقة محددة؟

إذا كان ابن ميمون على حق، وأن العقل لا يمكنه تحديد المسار الصحيح أخلاقيا للعمل، مقارنة بالمسار الخاطئ، فكيف نفهم طبيعة القيمة الأخلاقية؟ بل كيف نحيا حياة فاضلة؟ وإجابة ابن ميمون كانت في تحوله إلى مصدر آخر لتحديد الصحيح أخلاقياً. وهذا المصدر البديل هو التقليد الديني. فكيف يدعم ابن ميمون موقفه هذا؟

في اتباعه لأرسطو، يقول ابن ميمون إن البشر حيوانات سياسية، ومن ثم فهم يسعون إلى الجماعة والصداقة. ويقول ابن ميمون "من المعروف جيداً أن الأصدقاء شيء ضروري للإنسان على مدار حياته. وقد أرسى أرسطو بالفعل هذه الحقيقة في المجلد التاسع من كتاب [الأخلاق] .فمن أجل حالة من الصحة والسعادة، يسعد الإنسان في علاقاتهم [أي الأصدقاء] المألوفة مع بعضهم البعض[و] في أوقات الشدة يلجأ إليهم"(١٤٨) .

لماذا تعد كل من الجماعة والصداقة على هذه الدرجة الكبيرة من الأهمية؟ لقد رأينا، أن مفهوم رفاهية الجسد يوحي بأهمية تلك الفضائل الأخلاقية التي تساعد على تكوين جماعة أفرادها قادرون على تأمين رفاهية الروح. ومن الواضح، بالنسبة لابن ميمون، أن التقاليد الدينية– كأساس مستمر لتأمين الفضيلة الأخلاقية في المجتمع–

لها دور عظيم فى المحافظة على الصداقة والجماعة. ذلك أن التقاليد الدينية فى مساعدتها على تأمين الجماعة والصداقة، إنما تتيح الفرصة لوجود بيئة يمكن للناس فيها أن يدركوا الغايات العقلية للروح.

ومن هنا، فإن من شأن ابن ميمون أن يوحى بأن الأفراد يجب أن يتعلموا كثيرا من الفضائل الأخلاقية المتجسدة فى هذه التقاليد. على سبيل المثال، يجب على الناس أن يتجنبوا العادات السيئة مثل القمار، ولكن يجب أن يتعلموا أيضًا عادات حسنة، مثل حب الإخوة اليهود والأجانب أيضًا، وأن يساعدوا من يرتكبون الخطايا بغرض فهم الطريقة الأفضل للعيش. ففى مساعدة الناس ممن يرتكبون أخطاء أخلاقية، ينبغى ألا نشهّر بهم على الملأ، بل أن نتحدث إليهم فى خصوصية، وباستخدام "لغة لطيفة" من شأنها توصيل المصلحة المرجوة من خير الآخر(١٤٩) . فضلا عن ذلك، فإن التقاليد الدينية تحتوى على دروس فيما يتعلق بالممارسات الجنسية، كلها باسم حماية الناس ضد الإغواء الذى يمكن أن يؤدى إلى الضلال عن المسار الفاضل أخلاقيًا فى الحياة، وهو ما يشكل صعوبة فى خلق جماعة والمحافظة عليها(١٥٠) .

وثمة تفسيرات وتوضيحات أخرى عن الطريقة التى تُعلّم بها التقاليد الدينية الفضائل الأخلاقية، للحد من الرغبة نجدها فى الدليل(١٥١) . فى هذا الصدد، نسوق مثالاً أخيراً، فهَمُّ المحافظة على العدالة يمثل تعبيراً طبيعيًا عن الغاية العقلانية لاتباع ما هو صحيح أخلاقيًا، كما رأينا سابقًا فى مناقشة رفاهية الجسد، ألاّ نخطّئ الآخرين، وأن نفعل ما هو مفيد للجماعة. والحقيقة أن العدالة تتطلب "منح جميع من لهم الحق فى شىءٍ، ما يستحقونه، وإعطاء كل كائن ما يتناسب مع جدارته"(١٥٢) . ولكن كيف لنا تنفيذ هذا المبدأ فى مختلف الظروف التى نواجهها؟ أو بمعنى آخر، كيف ينبغى أن نمارس العدالة- التى تعنى عدم الإضرار بالآخرين، وعمل ما هو مفيد للجماعة بمنح الجميع ما له الحق فى أن يتوقعه أو تتوقعه- فى سياق قضايا وحالات معينة؟

إن البحث العقلانى فى حد ذاته قد لا يكون دائمًا قادراً على إعطاء إجابة على هذا السؤال. وأمام هذه الحقيقة، يتحول ابن ميمون إلى الفضائل الأخلاقية الموجودة فى الممارسة الدينية. وهو يتخذ هذا المسار بغرض مد الروح العقلانية بما لها الحق فى

توقعه. ومن هنا يقول ابن ميمون "عندما تسير فى طريق الفضائل الأخلاقية، فإنك تمارس العدالة فى روحك العاقلة، معطياً إياها ما تستحقه"(١٥٣) .

وأخيراً، كيف نعرف أن ممارسات دينية بعينها هى أفضل ما يخدم مصلحة العدالة؟ على سبيل المثال، لنأخذ قضية عقوبة الإعدام ثانية. لنفترض أن ممارسة دينية ما تسبغ العدالة على استخدام هذه العقوبة على من يرتبكون القتل. فكيف لنا أن نتأكد من أننا بإثارة عقوبة الإعدام نتصرف بعدل، حتى عندما تكون ممارستها محظورة بفعل تقاليد دينية؟ كان لابن ميمون أن يرد هنا بأن السؤال يبرز أهمية المعرفة. فإننا فى اكتسابنا المعرفة حول عقوبة الإعدام، بكل أوجهها، هل يمكن أن نكون فى موقف إطلاق أحكام ملزمة حول العدالة أو الظلم فى استخدامها؟ بالطبع، كما رأينا سابقًا، إن قدرات الأفراد على اكتساب المعرفة محدودة. والمعرفة الكاملة تتجاوز منالنا. ولكن بالرغم من هذه الحقيقة، من الممكن الحصول على معرفة كافية للقيام بأحكام جيدة حول كيفية تحقيق العدالة، بأفضل طريقة، فى مسألة عقوبة الإعدام، وفى قضايا أخرى كثيرة فى الأخلاق والسياسة.

فالجماعات التى تسعى إلى خدمة الغاية العقلية تلزمنا بسلوك أخلاقى، لا يمكن أن يقوم بهذا ما لم يسمحوا بالتتبع الدوب للمعرفة- الغاية العقلية التقليدية الأخرى للروح. وهنا فإن الجماعات العادلة، هى الجماعات التى تجعلنا قادرين على توحيد المعرفة بما هو صحيح أخلاقياً، وتجعل تحقيق أعظم الإنجازات للازدهار الإنسانى- الحكمة، أمراً ممكنًا.

٥ . خاتمة: الدلالات الضمنية على المجتمع المدنى

أين يقف ابن ميمون والمفكرون الإسلاميون الذين ناقشناهم من مسألة الحاجة إلى مجتمع مدنى؟ من المؤكد، أن هؤلاء الكتاب لم يتسنَّ لهم خلق مجال منفصل، مستقلاً عن الدولة. وبالرغم من هذا، فإن هؤلاء المفكرين الإسلاميين ومثلهم ابن ميمون، يمكن النظر إليهم على أنهم، فى عالم العصور الوسطى غير المسيحى، يفتحون "طاقة"، أو كوة، للمجتمع المدنى.

وعلى أية حال، فإنه بإفساح مكان للعقل جنبًا إلى جنب مع التقاليد الدينية، فإن ابن ميمون والمفكرين الإسلاميين هنا يوضحون حدود كل منها. فالعقل لا يمكنه وحده أن يحقق الصحيح أخلاقيًا، والتقاليد الدينية قد تخيب أحيانًا التوقعات الخاصة بما هو صحيح أخلاقيا ويأمر به العقل. وفى هذه الحالة، لا يصبح لدينا خيار إلا البحث عن المعرفة التى تساعدنا على التأكد من أن التقاليد الدينية تعمل فعليًا من أجل إدراك العدالة. وأمام الحاجة إلى المعرفة التى يمكنها أن تساعدنا فى إرساء علاقة صحيحة بين العقيدة والعقل كمسار معًا، يتضح لنا أن النظم الاجتماعية والسياسية التى تحبط أو تنكر هذا المسار ينظر إليها بوصفها نُظمًا مهجورة وتفتقد إلى الشرعية. وهذا ما آل إليه مصير العالم فى العصور الوسطى.

وما يتقدم المشهد هنا هى الحاجة إلى نظام اجتماعى وسياسى يعطى المركزية للمعرفة، ولكل ما هو صحيح أخلاقيًا. وهاتان هما الغايتان العقليتان لرؤية ابن ميمون للروح، فيما يوضح الحاجة إلى مجتمع مدنى.

هوامش الفصل الخامس

Miriam Galston, Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), pp. 15-16. (١)

Oliver Leaman, Averroes and His Philosophy, (Oxford: Clarendon Press, 1988), p.5. (٢)

Ibid., p. 6. (٣)

Ibid., p. 6. (٤)

Ibid., pp. 7-8. (٥)

Galston, Politics and Excellence, p. 14. (٦)

Charles E. Butterworth, "Introduction," in Charels E. Butterworth ed., The Political Aspects of Islamic Philosophy, (Cambridge: Harvard University Press, 1992), pp. 3-4. (٧)

Galston, Politics and Excellence, p. 14. (٨)

Ibid., pp. 14-19. (٩)

Ibid., p. 43. (١٠)

Ibid. (١١)

Ibid., pp. 43-44. (١٢)

Peter Health, Allegory and Philosophy in Avicenna, (Ibn Sina), (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992), pp. 21-24. (١٣)

Ibid., p. 19. (١٤)

Ibid., pp. 21-24. (١٥)

Ibid., p. 25. (١٦)

Leaman, Averroes and His Philosophy, p. 52. (١٧)

Shlomo Pines, ?ntroduction," in Moses Maimonides, The Guide of Perplexed, translated with notes by Shlomo Pines, with introductory essay by Leo Strauss (Chicago: University of Chicago Press, 1963), p. xciv. (١٨)

Heath, Allegory and Philosophy in Avicenna, pp. 37-41. (١٩)

Pines, "Introduction," in Moses Maimondies, The Guide of the Perplesed, p. xcix. (٢٠)

Ibid. (٢١)

Ibid. (٢٢)

James W. Morris, "The Philosopher-Prophit in Avicenna's Political Philoso- (٢٣)
phy," in Charles E. Butterworth, ed., The Aspects of Islamic Philosophy, pp. (٢٤)
183-87.

Ibid., p. 192.

Leaman, Averroes and His Philosophy, p. s. Also see., Fred Gladstone Brat- (٢٥)
ton, Maimonides: Medieval Modernist, (Boston: Beacon Press, 1967), pp. 4-8. (٢٦)

Leaman, Averroes and His Philosophy, pp. 1-3.

Bratton, Maimonides: Medieval Modernist, p. 8. (٢٧)

Leaman, Averroes and His Philosophy, p. 1. (٢٨)

Ibid., pp. 8-9. (٢٩)

Ibid., pp. 127-28 (٣٠)

Bratton, Maimonides: Medieval Modernist, p.7. (٣١)

Leaman, Averroes and His Philosophy, p. 144. (٣٢)

Ibid., p. 120. (٣٣)

Averroes, Averroes's Commentrary on Plato's Republic, edited with an intro- (٣٤)
duction, translation, and notes by E. I. J. Rosenthal, (Cambridge: Cambridge (٣٥)
University Press), p. 111.

Leaman, Averroes and His Philosophy, p. 120; Averroes, Averroes's Com-
mentrary on Plato's Republic, pp. 115, 156-63. (٣٦)

Averroes, Averroes's Commentrary on Plato's Republic, p. 178.

Ibid. (٣٧)

Leaman, Averroes and His Philosophy, p. 121; Averroes, Averroes's Com- (٣٨)
mentrary on Plato's Republic, pp. 178- 79. (٣٩)

Averroes, Averroes's Commentrary on Plato's Republic, pp. 209-49. Also, see
Leaman, Averroes and His Philosophy, p. 121. (٤٠)

ودعمًا لرؤيتنا أن ابن رشد دافع عن الديمقراطية، انظر:

Rosenthal's comment in Averroes, Averroes's Commentrary on Plato's Republic, p. 294,

حيث تشير روزنثيلا أنه من الممكن أن تكون رؤية ابن رشد المزكية للديمقراطية منبعثة عن أرسطو، الذى رأى الديمقراطية الأقل شراً فى نظم الحكم غير العادلة. وقد ناقشنا هذا الجانب فى فكر أرسطو فى الفصل الثالث، الجزئية الخامسة منه.

Leaman, Averroes and His Philosophy, p. 127.

Averroes, Averroes's Commentrary on Plato's Republic, p. 164. (٤١)

Ibid., pp. 164-65. (٤٢)

Ibid., p. 165. (٤٣)

Ibid. (٤٤)

Ibid., pp. 166. (٤٥)

Ibid. (٤٦)

Ibid., pp. 165-66. (٤٧)

Ibid., p. 166. Italics added. (٤٨)

Ibid., p. 214. (٤٩)

Ibid., p. 232. (٥٠)

Ibid., p. 235. (٥١)

Ibid., pp. 212-13. (٥٢)

Ibid., p. 213. (٥٣)

Ibid. (٥٤)

Ibid. (٥٥)

Ibid., pp. 229-30. (٥٦)

Ibid., p. 230. (٥٧)

Ibid., pp. 213, 230. (٥٨)

Ibid., p. 232. (٥٩)

Ibid., p. 214. (٦٠)

Ibid. (٦١)

Ibid., p. 232. (٦٢)

Ibid., p. 230. (٦٣)

Ibid., p. 160. (٦٥)

Ibid. (٦٥)
Ibid. (٦٦)
Ibid., p. 213. (٦٧)
Ibid. (٦٨)
Ibid. (٦٩)
Ibid., pp. 214, 230. (٧٠)
Ibid. See note by Rosenthal in Averroes' commentary on Plato's Republic, p. (٧١)
286, تصف دول الضرورة التى توفر ضروريات الحياة. (٧٢)
Ibid., p. 214. See also note by Rosenthal in Averroes, Averroes' Commentary
on Plato's Republic, p. 287, حيث تشير على أن استخدام مصطلح الجماعة association (٧٣)
يقصد به الجماعة السياسية والتى كما يبدو تلزم الناس بالأخلاق.
Ibid., p. 214.
Ibid., pp. 214-15. (٧٤)
Ibid., p. 215. (٧٥)
Ibid., p. 214. (٧٦)
Ibid., p. 215. (٧٧)
Ibid., p. 205. (٧٨)
Ibid., pp. 216-17. (٧٩)
Leaman Averroes and His Philosophy, pp. 127-28. (٨٠)
For background see the following: Bratton, Maimonides: Medieval Modernist, (٨١)
pp. 28-59; Abraham J. Heschel, Maimonides: A Biography, (New York: Image (٨٢)
Books, 1982), pp. 3-24; The Rev. A. Cohen, "Introduction," in The Teachings
of Maimonides, with a prlegomenon by Marvin Fox, (New York: Ktav Publishing House, 1968), pp. 7-29.
Cohen, "Introduction," pp. 7-11.
Bratton, Maimonides: Midieval Modernist, p. 51. (٨٣)
Ibid., p. 52. (٨٤)
The Rasndom House College Dictionary; (New York; Random House, 1988), (٨٥)
pp. 98, 367. (٨٦)
Ibid., p. 957.

Ibid., p. 710. (٨٧)

Michael Walzer, Menachem Lorberbaum, and Noam J. Zohar, eds., The Jew- (٨٨)
ish Political Tradition, Vlume One: Authority, (New Haven: Yale University (٨٩)
Press, 2000), pp. 553-54.

يشير إلى أن التوراة تتألف من الأسفار الخمسة الأولى فى العهد القديم وأيضًا النص الكامل
للقانون اليهودى، بما فى ذلك التلمود، الذى سنناقشه لاحقًا.

Moses Maimonides, "Introduction t othe Mishneh Torah," in Walzer et al.,
The Jewish Political Tradition, p. 255. Italics appear in text. (٩٠)

Ibid., p. 255.

The Random House College Dictionary, p. 1167. (٩١)

Waltzer, et al., The Jewish Political Tradition, p. 326. عن جزئية من مناقشة تلمودية (٩٢)
بعنوان "تعريف تمرد الكبار،" ورد فى (٩٣)

Mimonides, "MT Laws of Rebels," in Walzer et al., The Jewish Political Trasi-
tion, p. 285. (٩٤)

Walzer, "Introduction to Chapter 6, Rabbis and Sages," in Walzer et al., The
Jewish Political Trasition, p. 247. (٩٥)

Ibid., p. 247.

David Hartman, "Commentary. Expanding the Covenant," in Walzer et al., The (٩٦)
Jewish Political Trasition, pp. 266-68. (٩٧)

Walzer, "Introduction to Chapter 6, Rabbis and Sages," in Walzer et al., The
Jewish Political Trasition, pp. 249-50. (٩٨)

99 Ibid., p. 250.

Ibid. (٩٩)

Noam J. Zohar, "Cmmentary. The Oral Law: Celebrating Radical Reinterpreta- (١٠٠)
tion," in Walzer, "Introduction to Chapter 6, Rabbis and Sages," in Walzer et (١٠١)
al., The Jewish Political Trasition, pp. 278-79.

Walzer, "Introduction to Chapter 6, Rabbis and Sages," in Walzer et al., The
Jewish Political Trasition, p. 250. (١٠٢)

David Shatz, "Commentary. InterpretivePluraism, in Walzer et al., The Jewish
Political Trasition, p. 340. (١٠٣)

Ibid., 341, 533.

Walzer et al., The Jewish Political Trasition, pp. 547, 550, 553. (١٠٤)
Maimonides, "Introduction t othe Mishneh Torah," in Walzer et al., The Jewish (١٠٥)
Political Tradition, p. 256. (١٠٦)
Walzer, "Introduction to Chapter 7, Controversy and Dissent," ," in Walzer et
al., The Jewish Political Trasition, p. 314. Also Shatz, "Commentary. Interpreti- (١٠٧)
vePluraism, in Walzer et al., The Jewish Political Trasition, p. 340.
Walzer, "Introduction to Chapter 7, Controversy and Dissent," ," in Walzer et
al., The Jewish Political Trasition, p. 314. (١٠٨)
Ibid., p. 315.
Ibid., p. 315. (١٠٩)
Ibid., p. 315. " انظر أيضًا مقدمة المؤلف عن ابن ميمون، Introduction t othe Mishneh (١١٠)
Torah," in Walzer et al., The Jewish Political Tradition, p. 254. (١١١)
Walzer, "Introduction to Chapter 7, Controversy and Dissent," ," in Walzer et
al., The Jewish Political Trasition, p. 315. (١١٢)
Maimonides, "Introduction t othe Mishneh Torah," in Walzer et al., The Jewish
Political Tradition, p. 355. (١١٣)
Panis, "Introduction," in Moses Maimonides, The Guide of the Perplexed, p.
xcix. (١١٤)
Ibid.
Ibid. (١١٥)
Mimonides, "MT Laws of Sales," in Walzer et al., The Jewish Political Tradi- (١١٦)
tion, p. 419. (١١٧)
Amy Gutmann, "Commentary. Who Should Rule?" in Walzer et al., The Jew-
ish Political Tradition, p. 422. (١١٨)
Ibid. Mimonides, "MT Laws of Sales," in Walzer et al., The Jewish Political
Tradition, p. 419. (١١٩)
Panis, "Introduction," in Moses Maimonides, The Guide of the Perplexed, p. cxvii
Leo Strauss, "How to Begin to Study The Giude of the Perplexed," in Panis, (١٢٠)
"Introduction," in Moses Maimonides, The Guide of the Perplexed, p. xiv. (١٢١)

(١٢٢) علامات التنصيص واردة في النص الأصلي. Ibid. The quotation marks are found in the text.

(١٢٣) Ibid. Also Strauss, Persecution and the Art of Writing, (Glencoer, IL: The Free Press, 1952), p. 46.

(١٢٤) Strauss, Persecution and the Art of Writing, p. 46.

(١٢٥) Strauss, "How to Begin to Study The Giude of the Perplexed," in Panis, "Introduction," in Moses Maimonides, The Guide of the Perplexed, p. xiv-xv.

(١٢٦) Ibid., p. xv.

(١٢٧) Strauss, Persecution and the Art of Writing, pp. 53-55.

(١٢٨) Maimonides, Pines edition. The Guide of the Perplexed, I.32, p. 70.

(١٢٩) Marvin Fox, "Prolegomenon," in Rev. A Cohen, The Teachings of Maimonides, p. xl.

(١٣٠) Ibid., pp. xl-xli.

(١٣١) Ibid.

(١٣٢) Maimonides, Pines edition, The Guide of the Perplexed, I.34, p. 73.

(١٣٣) الخط المائل في النص الأصلي. Ibid., III.8. 431.

(١٣٤) Ibid.

(١٣٥) ندرك أن ابن ميمون، بالإضافة إلى الغايتين العقليتين المذكورتين، يشير إلى غاية ثالثة- "إدراك الخالق." لكننا نؤكد على الغايتين المذكورتين في هذه الفقرة لأنه يبدو أنه في السعي إلى معرفة العالم الإنساني والطبيعي، وفي التصرف كما تقتضي الطريقة الصحيحة أخلاقيا، من شأن البشر في رؤية ابن ميمون أن يتلقى فهم الخالق. وهذا ما يعني أن فهم الخالق يعني أن نستوعب طبيعة عالم الخالق، بما في ذلك الطريقة التي يريد بها الخالق أن يعيش بها الناس في العالم.

(١٣٦) Maimonides, Pines edition, The Guide of the Perplexed, III.8, p. 431.

(١٣٧) Ibid., III.8, p. 432.

(١٣٨) Ibid., III.8, p. 431.

(١٣٩) Ibid., III.27, p. 510.

(١٤٠) Ibid.

(١٤١) الحروف المائلة مضافة Ibid., III.27, p. 510.

(١٤٢) Ibid.

(١٤٣) Ibid., III.27, p. 511.

(١٤٤) Ibid., III.27, p. 510-11.

(١٤٥) Ibid., III.27, p. 511.

(١٤٦) Ibid.

(١٤٧) Fox, "Prolegomenon," in Rev. A. Cohen, The Teachings of Maimonides, p. xli.

(١٤٨) Maimonides, Pines edition, The Guide of the Perplexed, III.49, p. 601.

(١٤٩) Maimonides, "Commentary on the Mishnah, and Mishneh Torah," in Rev. A. Cohen, The Teachings of Maimonides, pp. 296-97.

(١٥٠) Maimonides, Pines edition, The Guide of the Perplexed, III.49, pp. 602-12; I.34, p. 77.

(١٥١) يدافع ابن ميمون عن التشهير بالناس على غضبهم؛ مروجًا للشرب والأكل من أجل التغذية وليس من أجل اللذة؛ ومتجنبًا اللغة المسيئة الفاحشة، وأيضًا المناقشات حول التزاوج. ولا يتسع المجال هنا لمناقشة الدلالات والحكمة فى رؤية ابن ميمون حول موضوعات من نوعية ما نجده فى العالم الحديث. Ibid., III.8, pp. 433-36.

(١٥٢) Ibid., iii.55, P. 631.

(١٥٣) Ibid.

ثبت جزئى بالمراجع ومزيد من القراءات المقترحة

Averroes. Averroes' Commentary on Plato's Republic. Edited by E. I. J. Rosenthal. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Bratton, Fred Gladstone. Maimonides: Medieval Modernist. Boston: Beacon Press, 1967.

Butterworth, Charles E. "Introduction," The Political Aspects of Islamic Philosophy. Edited by Charles E. Butterworth. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

Cohen, The Rev. A. "Introduction." The Teachings of Maimonides. Prolegomenon by Marvin Fox. New York: Ktav Publishing House, 1986.

Fox, Marvin. "Introduction," In Rev. A. Cohen, The Teachings of Maimonides. New York: Ktv Publishing House, 1986.

Galston, Martin. Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

Health, Peter. Allegory and Philosophy in Avicenna, (Ibn Sina). Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.

Heschel, Abraham J. Maimonides: A Biography. New York: Doubleday, 1982.

Leaman, Oliver. Averroes and Philosophy. Oxford: Clarendon Press, 1988.

Learner, Ralph. Maimonides' Empire of Light: Popular Enlightenment in an Age of Belief. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Maimonides, Moses. The Guide of the Perplexed. Translated with an introduction by Shalomo Pines, and with an introductory essay by Leo Strauss. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

Mittleman, Aln L. The Politics of Torah: The Jewish Political Tradition and the Founding of Agudat Israel. Albany: State University of New York Press, 1996.

Pines, Shlomo. "Introduction." In Moses Maimonides, The Guide of the Perplexed. Translated by Shlomo Pines with an introductory essay by Leo Strauss. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

Strauss, Leo. Introductory essay. In Moses Maimonides. The Guide of the Perplexed. Translated with an introductory essay by Leo Strauss. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

--------. Persecution and the Art of Writing. Glencoe, IL: The Free Press, 1952.

Waltzer, Michael, Menachem Lorberbaum, and Zohar J. Noam. The Jewish Political Tradition, Volume One: Authority. New Haven: Yale University Press, 2000

الجزء الثانى

المقاربات الحديثة للمجتمع المدنى

الفصل السادس

نيكولو ماكيافلى: الفضيلة المدنية والمجتمع المدنى

١ . سياق تاريخى ومقدمة

على خلاف من ناقشناهم من فلاسفة ومفكرين، تناولوا السياسة من منظورات فلسفية أو أخلاقية أو دينية، كان نيكولو ماكيافلى (1526-1469) Niccol? Machiavelli سياسيًا واقعيًا . فقد انصب اهتمامه الرئيسى على تعليم كيفية الوصول إلى السلطة والاحتفاظ بها(١)، ولكن ربما يكون من الخطأ أن نستشف من ذلك أن "المكيافيللية" مذهب منفصل راديكاليًا عن الأخلاق. فبرغم حجج ماكيافيللى التى تعكس استحالة تبرير السلطة السياسية على أسس كنسية أو دينية؛ إلا أنه قدَّر أهمية أن يحافظ أفراد المجتمع على الالتزام بالصالح العام فيما بينهم. فبدون عادات الفضيلة المدنية التى تحث الناس على إعلاء الصالح العام، سيكون المجتمع مهددًا بالانهيار بفعل ما هو متأصل فى الجنس البشرى من أنانية طبيعية natural selfishness. وكما قال أحد الكتاب: يرى ماكيافلى أن "الناس على استعداد للتصرف تجاه بعضهم البعض أسوأ من أشد الوحوش ضراوة"(٢) .

وقبل مناقشة مذهب ماكيافلى، نرى أنه من الضرورى تقديم جزء من الخلفية التاريخية للواقع الذى عاش فيه. فى القرن الخامس عشر كانت مدينة فلورنسا التى ولد وعاش فيها ماكيافلى، تديرها أسرة واحدة هى آل ميديشى Medicis(*) كنخبة

(*) مؤسسها "جوفانى دى بيتشى دى ميديشى". تاجر أفرادها أصلا بالصوف، ثم عملوا فى القطاع المصرفى فى فلورنسا، فاكتسبوا ثروة طائلة وسلطة واسعة، حيث كان مصرف ميديشى أحد أكثر المصارف ازدهارا واحتراما فى أوروبا. وهنالك بعض التقديرات تشير إلى أن آل ميديشى كانوا لفترة من الزمن أغنى أسر أوروبا. وعلى هذا الأساس اكتسبت العائلة السلطة السياسية =

حاكمة فى فلورنسا. وبدوا كما لو كانوا يحافظون على الجمهورية فى مقابل المَلكية التى يحكمها ملك يستمد سلطاته من خلفية عائلية. أما الجمهورية، فهى نظام سياسى متحد حول تعزيز مفهوم الصالح العام. ومن المفترض أيضًا فى الجمهورية أن تقوم سلطة الحكومة على إشراك المواطنين فى تحديد الصالح العام وفى وضع القوانين التى تحفظه.

وفى عام ١٤٩٤ انتهى عهد آل ميديشى وتلتهم سلسلة من الأنظمة الجمهورية والميديشية **Medicean** حتى عادت الأسرة الميديشية بكاملها إلى الحكم من جديد فى عام ١٥١٢ . وخلال تلك الفترة كان ماكيافيلى قد عمل بعدة وظائف، من بينها مستشار، وموظف حكومى، ودبلوماسى. وهو الذى ظل دائمًا على التزام بالحكم الجمهورى، ومناهضًا للحكم الميديشى بعد عام ١٥١٢ خسر جميع الفرص فى تولّى منصب سياسى، وأُتهم بالخيانة، وقبض عليه بل وتعرض للتعذيب(*). وفى نهاية الأمر تم تبرئة ساحته من كل التهم، وذهب بعد ذلك ليعيش فى مزرعة على ضواحى فلورنتين **Florentine**(**) . إبان تلك الفترة

= فى فلورنسا بادئ الأمر، ثم على نطاق أوسع فى إيطاليا وأوروبا. وباستثناء فترات قصيرة حكم آل ميديشى فلورنسا من عام ١٤٣٤ إلى عام ١٧٣٧, وقد عرفت هذه الأسرة برعايتها للفن والفنانين. لمزيد من المعلومات، انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Medici. (المترجم).

(*) يقول الكاتب الأمريكى كريستيان غاوس فى تقديمه لكتاب " الأمير": إن سمعة ماكيافلى تعرضت لكثير من الطعن والشبهات، لا سيما وقد غدت المكيافيللية نعتًا يجمع من المعانى ما تحمله كلمة الشيطان مفيستوفاليس فى رواية "فاوست". وقد كتب الكاتب الإنجليزى المشهور ماكولى مقالًا ضمنه فكرة تقول إن الشيطان قد سُمى بـ"نيك العجوز" نسبة لنيكولو الاسم الأول لمكيافيللى. ويضيف الكاتب أنه فى أمريكا تطور الموقف من ماكيافلى آخذًا أطوارًا مختلفة، إلى أن صرنا نطلق عليه اسم " مؤسس علم السياسة الحديث". ويرى بعض المؤرخين البارزين من أمثال رانكى دومينيك فى ألمانيا واللورد آكتون فى إنجلترا فى مكيافيللى، أحد مؤسسى طريقة التحليل التاريخى الحديثة. انظر: "الأمير"، نيقولا مكيافيللى، ترجمة محمد مختار الزقزوقى، الهيئة المصرية العامة للكتاب. (المترجم).

(**) بعد خروجه من السجن تم تحديد إقامته وعانى ماكيافلى كثيرًا فى محاولته التودد إلى الحاكم الجديد، إذ ظل حلمه القديم يراوده، فألف قصيدة يمتدح فيها ليو العاشر (أحد أفراد أسرة مديتشى) عندما جلس على كرسى البابوية بعد وفاة يوليوس الثانى، كما حاول الاستعانة بأحد أصدقائه (فرانشيسكو فيتورى) فى تلك المحاولة، ولكن جهوده ذهبت هباءً. (المترجم).

كتب ماكيافلى أشهر كتابين له: "الأمير" The Prince، وكتاب "مقالات عن الكتب العشرة الأولى لتيتوس ليفيتوس The Discourses on the First Ten Books of Titus Livitus(*) وهما الكتابان اللذان سنناقشهما فى هذا الفصل. ويقال إنه كتب العمل الأول بغرض تقديم النصح، وكسب رضا أسرة ميديشى. ولذلك فقد أهداه إلى أحد أبنائها(٣) .

وقد كانت التحولات التى حدثت فى مجريات الأمور أثناء حياة ماكيافلى ذات أهمية رئيسية فى تحليله للسياسة. فكتاباته جاءت إبان القرن الخامس عشر(**)، عندما كانت إيطاليا مقسمة إلى خمس ولايات هى فلورنسا وميلانو وفينيسيا ونابلى والولاية البابوية(٤) . أثناء تلك الفترة توافرت فرص كثيرة لتحقيق نمو اقتصادى وثقافى. وبسبب الظروف التى أتاحتها التجارة الجديدة لهدم النظام الإقطاعى، وظهور مهن وحرف جديدة، أصبحت الولايات الإيطالية جزءًا من العالم الاقتصادى، يشارك فى التجارة وفى الأعمال الدولية. ولكنها لم تستطع أن تتحد معًا لتشكل دولة إيطالية واحدة(٥) . وآمن ماكيافلى بحاجة ولايات شبه الجزيرة الإيطالية إلى التغلب على تلك الصراعات لتشكل ولايات موحدة(***) مثل إسبانيا، وفرنسا، وإنجلترا. وقد رأى فى معرض ذلك أن البابا أضعف من أن يستطيع القيام بمهمة جسيمة مثل توحيد إيطاليا، ولكنه فى الوقت نفسه لديه ما يكفى من القوة لمنع غيره من القيام بذلك. وكان ماكيافلى الذى عاصر المراحل المبكرة لتطور نظام الدولة القومية الغربية السياسى الحالى، يحدوه الأمل فى تحقيق نموذج للحكومة الإيطالية يمكنه إرساء أساس للتوسع الاقتصادى، وإنهاء الانقسامية(٦) .

(*) Titus Livitus مؤلف رومانى وضع كتبا كثيرة؛ تناول فى الخمسة الأولى منها نشأة مدينة روما حتى تاريخ فتحها على أيدى الغال، وفى الخمسة التالية تناول الحروب السامانية. أما عن باقى الكتب، والتى وصلت إلى ١٤٢ كتابًا، فيذكر أنها فقدت معظمها. (المترجم).

(**) المعروف أن موضوع كتاب "الأمير" قد دوّن فى فترة أسماها أعظم مؤرخى عصر النهضة، وهو سيموندز، "عهد الطغاة". المرجع السابق، (المترجم).

(***) لم تكن رغبة ماكيافلى فى توحيد إيطاليا رغبة مجردة، فقد كان له برنامج، يكشف عن "نزعة يعقوبية مبكرة". فكان يريد أن يجذب الغالبية الساحقة من الفلاحين المستأجرين إلى الحياة السياسية من خلال نظام ميليشيا المواطن the institution of a citizen militia. راجع "الأمير الحديث، ملاحظات موجزة فى علوم السياسة المكيافيللى؛ أنطونيو جرامشى: كراسات السجن"، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربى، ١٩٩٤ . (المترجم).

فقد كان ماكيافلى يرى أن إيطاليا موصومة- على حد قول "جورج سابين" George Sabine- بـ "التطور السياسى المكبوح"(٧) . وكى تنتقل هذه الولايات الإيطالية إلى العالم الحديث، كانت هناك حاجة واضحة إلى نوع جديد من الحاكم السياسى، يمكنه خلق هياكل سياسية تفى بمتطلبات الظروف الاجتماعية والاقتصادية المتغيرة. و"أمير" ماكيافلى يتولى مسئولية إعادة صياغة المجتمع، وخلق حكومة تتميز بما يكفى من القوة لتحقيق الرخاء فى نظام العالم الجديد(*).

أما فيما يتعلق بمساعينا فى هذا الكتاب، فإن أهمية ماكيافلى الخاصة لدينا تكمن فيما قدمه – فى تفنيده لأجندة الحاكم الجديد- من مساهمة فى تمهيد الطريق للتفكير فى المجتمع المدنى. وهو أيضًا، كما سنبين عند مناقشتنا "الأمير"، و"مقالات عن الكتب العشرة الأولى لتيتوس ليفيتوس"، وأيضا "ماندراجولا"Mandragola(**)، فى بقية هذا الفصل، يمثل نقطة تحول فى تتبعنا لقضية المجتمع المدنى كقضية رئيسية فى هذا الكتاب.

لأنه حتى عند قبوله بالتزام يعود إلى العالم القديم Old- World بصدد إعلاء أعراف المجتمع المدنى التى تحفظ احترام الصالح العام، كان يدرك فى الوقت نفسه أن توجه الفضيلة المدنية مقدّر له أن يأتى متصارعا مع مطلب الحرية الفردية الذى تميز به العالم الجديد. ويجب التوضيح هنا أن ماكيافلى لم ينخرط فى الكتابة عن النظرية السياسية للمجتمع المدنى، مبينًا كيفية تحديد تلك الكوابح التى تقوم فى الوقت نفسه بتأمين الحريات. فقد قدِّر لهذه المهمة انتظار من سيجىء بعده، من أمثال توماس هوبز، وبينديكت سبينوزا، وجون لوك. ولكن يبقى أن ماكيافلى هو من أعد المسرح لجميع من جاءوا بعده من مفكرين- مؤيدين ونقادًا- فى هذا الخصوص، ممن سنناقشهم على مدى الأجزاء الباقية من هذا الكتاب.

(*) أطلق مصطلح "نظام العالم الجديد" فى تلك الحقبة، للدلالة على ما تميز به هذا العصر من تطور اقتصادى وصناعى جعل بونا شاسعا بينه وبين النظام الإقطاعى الذى كانت بقاياه وفلوله ما زالت موجودة..(المترجم).

(**) مسرحية رمزية وضعها ماكيافلى، وسيورد الكاتب تفصيلا عنها، وعما استخدمه فيها من رمز للنظام الاجتماعى القائم آنذاك، فى الجزئية الأخيرة من هذا الفصل. (المترجم).

يبقى القول، كنقطة أخيرة، إن ماكيافلى قد تناول موضوعه من وجهة نظر نمطين من النظم السياسية: النظم المَلكية monarchies، والجمهوريات republics. فنراه فى الأمير معنياً بمناقشة المَلكية، خصوصا تلك الأشكال الجديدة منها، وفى المقالات كان مشغولاً بالجمهوريات(٨) . وقد بين فى مناقشته للأنشطة الملكية الجديدة، كيفية استخدام السلطة فى خلق نظام سياسى جديد على أرض مقاطعة فتحت جديداً . وفى المقالات، أشار إلى الجمهوريات بوصفها شكلا من الحكومة المختلطة، أو حكومة قائمة على أعراف وتقاليد راسخة تشمل عناصر ملكية وأرستقراطية وديمقراطية. وكان أمله أن تساعد هذه العناصر الثلاثة، عندما يتاح لها تقاسم السلطة، فى استمرار الالتزام بالصالح العام بين المواطنين.

ومع ذلك، وبسبب نزوع الجنس البشرى الموروث نحو الفساد؛ انتاب ماكيافلى القلق من صعوبة الاحتفاظ باحترام تقاليد الفضيلة المدنية الموجودة فى الجمهوريات. ومبعث هذا التشاؤم من رؤيته للطبيعة الإنسانية، مثلما أشرنا، بوصفها تتسم إلى حد كبير بالأنانية والطمع. وهى ميول من الوارد أن تتفاقم فى عالم أصبحت فيه الحرية الفردية محل تأكيد وتشديد متزايدين. وهذا البورتريه الذى رسمه للطبيعة الإنسانية فى العالم الحديث سنجده شاخصاً بصورة واضحة فى مسرحيته "ماندراجولا" التى سنناقشها فى نهاية الفصل.

٢ . الأمير(*)

أ. الملكية

يمثل كتاب الأمير The Prince أطروحة حول كيفية الحصول على السلطة والمحافظة عليها، ويناقش فيه ماكيافلى كيف يمكن تحقيق هذه الأهداف فى النظم

(*) إن أهم ما يميز كتاب الأمير "The Prince" هو أنه ليس معالجة منهجية، بل عملا "حيا" تنصهر فيه الأيديولوجية وعلم السياسة فى الشكل الدرامى "للأسطورة" myth. وكان علم السياسة قبل ماكيافلى يتخذ إما شكل اليوتوبيا أو شكل الرسالة العلمية. "انظر: غرامشى، مرجع سبق ذكره"،(المترجم).

الملكية، دون الإسهاب فى تناول النوعية الوراثية منها. ذلك لأن تلك النوعية من الدول يمكنها الاستمرار بمجرد تحقيق الولاء "لأعراف السلف"[٩]. حيث يرى ماكيافلى أن صعوبة الاحتفاظ بدول قائمة على توارث الحكم فى أسرة حاكمة واحدة، تعد أقل بكثير من صعوبة الاحتفاظ بالنظم الملكية الجديدة[١٠]. ومن ثم فإن الأنظمة الملكية التى تسترعى الانتباه هى تلك التى يحاول الأمير فيها تأسيس السيادة على مقاطعة جديدة، أو الحكم فى نظام سبق أن حُكم بواسطة شخص آخر. "فالصعوبات لا توجد بالفعل إلا فى نظام ملكى جديد"[١١]. وتأمين سلطة الأمير فى هذا الوضع يُصبح محفوفًا بالمتاعب؛ بسبب ما يوجد دائمًا داخل النظام الجارى فى المجتمع من أناس يؤيدون ما انطوى من أنظمة، ويضمرون حقدًا للنظام الجديد[١٢]. يقول ماكيافلى:

علينا أن نضع فى اعتبارنا أنه ما من شىء أصعب فى تنفيذه، ولا أكثر تعرضًا للفشل، ولا أخطر فى تناوله؛ من الشروع فى نظام جديد للأمور. فالمصلح يجد أعداءه بين جميع المنتفعين بالنظام القديم، كما يجد أنصاره فاترى الهمة بين أولئك المنتفعين بالنظام الجديد. وهذا الفتور ينشأ من جانب عن الخوف من الأعداء الذين يملكون القوانين فى صفهم، ومن جانب آخر عن الميل إلى التشكك المتأصل فى البشر الذين لايؤمنون إيمانًا حقيقيًا بأى شىء جديد؛ قبل أن يكونوا قد جربوه بالفعل[١٣].

it must be considered that there is nothing difficult to carry out, nor more doubtful of success, nor more dangerous to handle, than to initiate a new order of things. For the reformer has enemies in all those who profit by the old order, and only lukewarm defenders in all those who would profit by the new order, this lukewarmness arising partly from fear of their adversaries who have the laws in their favour; and partly from the incredulity of mankind, who do not truly believe in anything until they have had actual experience of it.

وعلى كل أمير أن يواجه الشكوك المرتبطة بالحظ **fortune** (*) فما من أحد يمكنه أن يعرف مقدمًا التوابع التى يمكن أن يسفر عنها فعلٌ مزمعٌ. وهى المشكلة التى

(*) يناقش ماكيافلى العلاقة بين الفعل والحظ فى تحديد نجاح الأمير؛ مستخدمًا كلمة الحظ (Fortuna بالإيطالية) بمعنيين على الأقل، فهو فى الفصلين السابع والثامن يقابل الفضيلة بالحظ، بمعنى الحظ أو هوى الآخرين. مقارنًا بذلك بين ما يستطيع الأمير التحكم فيه (أفعاله) وبين ما لا يمكنه التحكم فيه (هوى الآخرين). لمزيد من الاطلاع، انظر: نقاشات وتعليقات على الأمير: Power, Virtù, and Fortune: http://plato.stanford.edu/entries/machiavelli/. (المترجم)

تتفاقم بالنسبة للأمير الذى يتولى الحكم فى نظام قائم من قبل، وذلك بفعل ما يواجهه من بيئة عدائية. فهناك من يريدون عودة النظام القديم، وهناك أيضًا كثير ممن سيصادرون على أى ضعف قد يرونه فى النظام الجديد مما يجعلهم يُغيرُون عليه ويطيحون به. لهذا وذاك يصير من الحمق أن يعتقد الأمير أن فى استطاعته دائمًا التحكم الكامل فى الحظ. ولكنه، مع ذلك، يجب أن يكون قادرًا على التحكم فيه على الأقل، ولو بصورة جزئية. يقول ماكيافلى: "إن الحظ هو الحاكم لنصف ما نقوم به من أفعال". ولكنه، أى الحظ، يسمح للنصف الآخر أو ما يقرب من ذلك من أن يكون طوع يدينا"(١٤) .

فبالرغم مما يخلقه الحظ من عقبات إلا أنه؛ وكما اعتقد ماكيافلى؛ يمكن السيطرة عليه. وهو الشىء الذى لا يتأتى إلا لنفرٍ معين من الناس: خصوصا هؤلاء المتميزين بالإقدام والحصافة. فيقول ماكيافلى "ما الحظ إلا امرأة يجدر بنا- إذا كنا نريد السيطرة عليها- أن نخضعها بالقوة. ويمكننا حينئذ أن نرى ما إذا كانت ستترك نفسها لسيطرة الشخص المقدام الجرىء، أم لمن يتقدم إليها على استحياء"(١٥) . والحقيقة أن الحظ بالنسبة للقادة السياسيين المحنكين، لا يمثل أكثر من فرصة لإظهار مدى قدرتهم على التحكم فى الأحداث. ويذكر ماكيافلى هنا أن أعظم القادة "لا يدينون للحظ إلا بالفرصة التى منحتهم مادة تمكنوا من تشكيلها وفقًا لما رأوه مناسبًا"(١٦) .

ففضيلة القائد **Leader virtue** أو ما يدعوه ماكيافلى**virtù** تشير إلى قدرة الأمير على أن ينحت من الفوضى وعدم اليقين- المميزيْن للحظ- نظامًا سياسيًا يفضى إلى استمرار تأييد الشعب لنظامه. وفى سبيل هذا يفصح الأمير عن فضيلة القائد **virtù** عند إشباعه لمآرب الناس، فيما يخص ضمان تحقيق اهتماماتهم المادية بما فيها تلك الأشياء الخاصة بالملكية **property** وتكوين الأسر. لقد أثنى ماكيافلى كثيراً على القادة الذين نجحوا فى جهودهم لتأمين ممتلكات الناس من أعدائهم القادرين على سلبهم إياها(١٧) . هؤلاء القادة صاروا أبطالاً لدى شعوبهم، ويستحقون أن يحظوا بالمجد والصيت. وفى هذا السياق أثنى ماكيافلى على قادة من أمثال "موسى" الذى ساعد شعب إسرائيل على الفرار من العبودية فى مصر(١٨) . فى الوقت نفسه هاجم ماكيافلى

أولئك القادة الذين استغلوا قدراتهم فى إحراز السلطة على حساب مواطنيهم. فالقادة من هذه الفئة هم أناس مثلهم مثل أجاثوكليس Agathocles الذى خان أصدقاءه، وقتل مواطنيه المخلصين، وارتكب من الأفعال ما يمكن أن يطلق عليه جرائم. وهذا النوع من القادة- على حد قول ماكيافلى "يحرزون سلطة، ولا يجنون مجداً"[١٩] .

ولبسط سيطرته على مجريات الأمور بطريقة ينال بها تأييد الشعب، قد يتحتم على الأمير الذى يتمتع بفضيلة القيادة، ألا يعير اهتماماً لأية افكار أخلاقية تقليدية مثل المحافظة على الاتفاقات. فهذه المعايير الأخلاقية التقليدية ربما تكون جوهرية فى علاقات الأسرة أو بين الأصدقاء، ولكنها غالبا ليست لها وجود فى نظام عام يتطلب من الأمير ويحضه على إظهار الجرأة والجسارة المطلوبين لضبط الأحداث العامة بغرض خلق منافع دائمة للناس.

ومن ثم، يجب على الأمير فى بعض الأحيان، وبغرض توفير منافع شعبه المهمة، أن يطيح بقيم تعد جوهرية فى الأوضاع اليومية العادية. غير أن الأمير لا يستطيع دائمًا منحها تأييده. والحقيقة أن علم السياسة، بالنسبة لماكيافلى، لا ينبثق عن دراسات فى الفلسفة الأخلاقية، ولا عن أبحاث نظرية فى القانون الطبيعى، ولا عن فهمٍ للاهوت، بل عن دراسة سياسات حقيقية ينخرط فيها رجال يتمثل هدفهم الرئيسى فى إحراز السلطة، واستخدامها فى خلق مجتمعات تخدم المصالح الجوهرية لشعوبهم.

فضلاً عن ذلك، فإن مقاربات ماكيافلى لمناقشة علم السياسة دائمًا ما تفترض أن أناسًا معينين ينبغى أن يصبحوا أمراء. وهؤلاء يجب أن يعترفوا بعدم يقينية الحظ، فهم مطلقًا لا يعرفون مسبقًا نتائج أفعالهم. ولمواجهة الصعاب المرتبطة بالواقع والتغلب عليها، يجب على الأمراء أن يكونوا قادرين على عمل ما هو ضرورى للبقاء، بما فى ذلك العنف ضد أعدائهم. ومن يرغب فى عيش حياة طبيعية تتوافق والتصنيفات الأخلاقية التقليدية، لا يجب أن يتقدم إلى شغل وظيفة الأمير. ومن ناحية أخرى، فمن لديهم استعداد لاستخدام أى الوسائل المطلوبة لخلق نظم تخدم حاجات الناس الدائمة، سيكونون المرشحين المثاليين لتلك الوظيفة. ما مكافأة الأمير؟ بالطبع، يجذب

الاستحواذ على السلطة من سيكون أميراً. فضلا عن ذلك، فإن من ينجحون فى خلق نظم تحمى المصالح الحيوية للناس سوف تتذكرهم الأجيال القادمة بالخير. وعلى أثر ذلك، فإن أعظم مكافأة للأمير هى أن يظل فى ذاكرة الأمة بالخير، مكافأة له عن استعداده لأن يكون مقداماً، جريئًا، وقاسياً لا تأخذه رحمة فى مواجهة الخطر العظيم. وأولئك هم من يتصدون لألد الأعداء ويبقون، ويكون نصرهم، هو انتصار الأمة.

ب - التجديد عن طريق العنف

كى نفهم كيفية تصرُّف الحاكم المتحلى بفضيلة القائد virtù، يحسن بنا إعطاء مثال لنموذج الدور الماكيافلى؛ متمثلاً فى "تشيزَرى بورجا Cisare Borgia.(*) فقد ابتسم الحظ فى البداية لبورجا؛ فسيطر على رومانيا Romagana (**) التى كانت فيما سبق إقليمًا فى الدولة البابوية، وكان ذلك بمساعده والده البابا الكسندر. لكن الحظ نفسه الذى منح بورجا السلطان سيسلبه إياه لاحقًا عندما توافى والده المنية. حيث يقول ماكيافلى: إن بورجا "قد وصل إلى السلطة بنفوذ والده، وخسرها عندما زال هذا النفوذ"[٢٠] . غير أن بورجا فى فترة حكمه أظهر قبضة قوية على مسار الأحداث. فقد سعى مثلاً، وبمجرد توليه السلطة إلى تشديد قبضته على رومانيا، من خلال عدة وسائل مختلفة وجدها ماكيافلى تستحق الثناء. حيث اتخذ بورجا لنفسه من الارستقراط الذين دعموا سابقًا نخبًا سياسية أخرى، أصدقاءً له بإعطائهم مناصب وامتيازات جديدة فى مقابل تأييدهم له. أما أولئك الذين فشل بورجا فى شراء ولائهم، فقد كسر شوكتهم بالقوة مستعينًا بالقوات الفرنسية. وفى النهاية يجدر القول بأن

(*) الملقب بدوق فالنتينو، يمكن الاطلاع على بورتريه لبورجا، ومعلومات أخرى عن حياته وإنجازاته، عبر الوصلة التالية:
http://en.wikipedia.org/wiki/Cesare_Borgia (المترجم).

(**) منطقة تاريخية وجغرافية ولغوية فى شمال إيطاليا، وتطابق تقريبا الجزء الجنوبى الشرقى لإقليم إميليا "رومانيا" الحالية، لمزيد من المعلومات والخريطة، انظر: http://en.wikipedia.org/ wiki/Romagna (المترجم).

رومانيا قبل أن يتولى بورجا حكمها كانت خاضعة لحكم أناس لم يستطيعوا حماية مواطنيها من كل أنوا ع الاضطرابات، ولكن بمجرد وجود بورجا فى السلطة نال تأييد المواطنين بإعطائهم حكومة جيدة، وبإحلال السلام، والقضاء على الاضطرابات(٢١) .

ولإنهاء الاضطرابات؛ كان من الضرورى الاعتماد من حين لآخر على قسوة شديدة. وهو ما جعل بورجا يستعين بـ "ريميرو دى أوركو" " Remirro de Orcoالذى عرف بالقسوة، والاقتدار، مانحًا إياه أوسع السلطات"(٢٢) . وبمجرد نجاحه فى إحلال النظام، والاستقرار خشى بورجا من أن يبدأ المواطنون فى كرهه بسبب قسوة أوركو؛ فأبعده عن السلطة وأرسى قواعداً مُحكمة مدنية "برئاسة شخص بارع، وبعضوية محام عن كل مدينة"(٢٣) . وهنا تم حفظ النظام هذه المرة من شرعية الشعب بدلاً من العنف السلطوى. ولما كان بورجا مازال فى خوفه من أن تكون أعمال أوركو قد ولدت كراهية له فى نفوس المواطنين، وبغرض تجنب هذا الاحتمال، بحث عن كيفية التملص من الأوزار التى ارتكبها أوركو، فكان أن قتله بطريقة نالت استحسان الشعب، وأيضًا نزّهته عن قسوة أوركو التى ترسخت فى أذهان الناس. فها هو بورجا، وفى لحظة عصبية متظاهراً بالتقوى، يجىء بأوركو "مشطوراً إلى نصفين، ويضعه صباحًا فى أحد الميادين العامة.. واضعًا بجواره قطعة من الخشب وخنجراً ملطخًا بالدماء. وقد أثارت وحشية هذا المشهد لدى الشعب مزيجا من الرضا والذهول"(٢٤) . وعاد الشعب مرة أخرى ينظر إلى بورجا بصفته حاميه، وهذه المرة ضد القاتل الوحشى، الذى كان هو نفسه من استأجره.

وفى النهاية يأتى الحظ ليغلب بورجا، ويتسبب فى سقوطه. فعندما توفى والده، لم يعد فى استطاعته تعيين البابا الذى يريده، ولكنه على الأقل حال دون اختيار بابا لا يريده. فبرغم أن يوليوس الثانى Julius II لم يكن الشخص الذى اختاره بورجا للبابوية، إلا أن بورجا ظن أنه شخص يمكن التعايش معه. ورغم تعيين يوليوس الثانى لم يتمكن بورجا من الاحتفاظ بالسلطة. وقد ألقى بورجا باللوم على سوء حظه فى هذه المحصلة. وهنا يخبرنا ماكيافلى بأن بورجا أخبره أنه كان لديه خطة محكمة للاحتفاظ بالسلطة،

ولكن بسبب صحته المتوعكة لم يكن قادرا على تنفيذها. فمن منظور بورجا إذن، وكما وصف ماكيافلى الموقف، أنه إذا كان بورجا نفسه يتمتع بحالة جيدة فى الوقت الذى توفى فيه والده لكان "من شأن الأمور أن تمضى بيسر". ولكن بورجا أخبر ماكيافلى بأنه كان يحتضر فى نفس الوقت الذى وافت والده المنية[٢٥] . وهذه حقيقة يفترض أنها قد أجهزت على أمله فى استمرار حكمه.

ولكن بورجا، وكما يخبرنا ماكيافلى؛ عاش لثلاث سنوات أخرى، وانتهت حياته بعد ذلك فى إحدى الحروب[٢٦] . فما السبب الحقيقى فى سقوط بورجا؟ اعتقد ماكيافلى أن بورجا قد ارتكب بعض الأخطاء التكتيكية فيما يخص تنصيب خليفة لأبيه، خصوصا فى سماحه بتولى يوليوس الثانى مكانة البابا، وهو ما كان على حد تعبير ماكيافلى "سوء اختيار"[٢٧] . فعندما كان بورجا عاجزًا عن اختيار البابا الذى يريده، كان حرى به ألا يسمح مطلقًا باختيار شخص للبابوية، بل كان يتوجب عليه ألا يسمح لأى من هؤلاء الكاردينالات(*) الذين أساء إليهم، بالوصول إلى منصب البابوية، ولا ممن سيتوجب عليه أن يخشاهم عندما يرتقون إلى البابوية. فالرجال غالبًا ما يُقدمون على فعل الإساءات إما بدافع الخوف أو الكراهية"[٢٨] .

ولكن من وجهة نظر ماكيافلى، كان بورجا فى مجمل الأمر شخصًا استخدم "القوة والاحتيال ليجعل من نفسه شخصًا محبوبًا مهابًا من قبل الشعب"[٢٩] . فأى شخص يريد أن يدمر أعداءه، ويدخل تجديدات، ويستخدم الخداع والعنف بشكل عام؛ للسيطرة وإدارة الأمور من أجل إحراز السلطة " لن يجد نموذجًا أفضل مما قام به هذا الرجل"[٣٠] . فالقوة والشدة التى يُحسن استخدامها، تمامًا مثل الخداع الذى يحسن التخطيط له، تجد قبولا كوسائل لتأمين السلطة، فهى تكتيكات مقبولة خصوصًا عندما تستخدم لإرساء نظام سياسى قائم على الشرعية الشعبية(**).

(*) الكاردينال cardinal أحد مقدمى الكنيسة الكاثوليكية يعينه البابا. (المترجم).

(**) كتب فرانسوا باكون عن ماكيافلى: "يجب شكر ماكيافلى، والكتّاب من هذا النوع، الذين يقولون بصراحة، وبدون مواربة، ما اعتاد الناس على فعله، لا ما يجب عليهم أن يفعلوه". وهذا الحكم الصادر عن رجل دولة فيلسوف فى عصر كان من المستحسن فيه التشهير بسخرية ماكيافلى، دون أن يكون تطبيق الساسة، مع ذلك أحسن أخلاقية وبشكل محسوس مما كان يفعل تشيزَرى=

ج - تكنيكات السلطة : الحفاظ علي المظهر

كلل ماكيافلي دراسة الحالة التي قدمها، متمثلة في بورجا، وما تضمنته من تناول لمسألة الحظ، بنصيحة يسديها إلى الأمراء عن كيفية الاهتمام بأمورهم. حيث انصب اهتمامه على إظهار الكيفية التي يجب على الأمير أن يتصرف بها بمجرد وصوله إلى السلطة للمحافظة عليها(٣١) . وسنرى أن نصيحة ماكيافلي إنما وضعت للتأكيد على أن مظهر الأمير وهيئته، تعد من المسائل المهمة للغاية في اكتسابه ثقة مواطنيه. وهذا ما يعني أنه غالبًا ما يجب عليه أن يظهر على ما هو مغاير له في الحقيقة. أي عليه أن يظهر: مؤمنًا، إنسانيًا، صادقًا، متدينًا، ولكن في الوقت نفسه "عليك أن تحتفظ بذهن على أتم الاستعداد للتصرف على ما هو عكس ذلك، وقتما يكون ذلك مطلوبا، حيث تكون وقتها قادرا على التحول إلى الصفات النقيض(٣٢) . إذن من الواجب على الأمير أن يتوخى الحذر عند ظهوره على الناس، وأن يرسم نفسه أمامهم بطريقة تجعله مرغوبًا لديهم، بل عليه أيضًا أن يكون حذرًا "أشد الحذر، من أن يتلفظ بما يجعله يبدو كما لو كان غير حافل بالصفات التي سردناها. وهي النقطة التي تصدق، بصفة خاصة، على ما يتعلق بالدين(٣٣) . فالناس يترنحون بفعل ما يسقطه الأمير عليهم من هيئة له، وأكثرهم لا يعبأون بما وراء هذه الصورة من حقيقة.

وبجانب ما ذكر من سمات، هناك أيضًا صفات أخرى يجب أن يظهرها الأمير. فعليه أن يبدو كريمًا أي ليس بخيلاً، وسخيًا أي ليس جشعًا، وجديرا بالثقة أي على

= بورجا، يوضح صفة رئيسية عند الفلورنسي حتى حدود معرفته وفكره ساعدتاه على التعمق في مقومات فن الحكم كما كان مطبقًا في زمنه، وإلى حد ما في كل الأزمنة. وعلى كل حال ليست أهمية ماكيافلي في كونه شاهداً فقط. فبقوة جهد عقلي مطبق على مسائل محصورة، إراديًا، طرد من السياسة كل ميتافيزيقية، وفصل جذريًا بين مدينة الله، ومدينة الناس: فقد جعل معرفة الأخيرة من اختصاص العقل الإنساني. إلا أن هذه الموضوعية كان لها وجهها الآخر فالمعطيات التي يقبل بها على أنها الأولى وأنها لا ترد ليس كذلك لا في نظر الفيلسوف، ولا في نظر المؤرخ. ولكن ماكيافلي برفضه عن قصد كمية كبيرة من الأفكار الوسيطية، التي كانت ما تزال حية، عند كثير من معاصريه، مهّد، كما يقولون الساحة لقيام بنيات جديدة فيما بعد، وهو ما سيوضحه الكاتب بشكل دقيق خصوصا فيما يتعلق بالبنية الحديثة للمجتمع المدني فيما تبقى من هذا الفصل. انظر: جان توشار، ص. ٢٠٥ (المترجم).

عكس ما قد يكون عليه من شخص غير قادر على الوفاء بوعوده، وشجاعًا أي منافيا للجبن، وجاداً كصفة مضادة للاستهزاء بالأمور، وأن يكون متصفًا بالإنسانية دون الغطرسة". إلا أنه ما من أمير يمكنه أن يحتضن داخله كل هذه الصفات الحميدة متجنبًا فى الوقت نفسه جميع الصفات الشريرة. وهنا نقول إن عليه تفادى تلك الرذائل "التى من شأنها أن تفقده الولاية". وبرغم ذلك، فعندما يصير من الضرورى له أن يفصح عن شرور معينة من أجل المحافظة على السلطة، عليه أن يفعل(٣٤) .

إن تأكيد ماكيافلى على محافظة الأمير على المظهر اللائق تعد بلا شك ماثلة فى عصرنا الحالى، ومنفذة على أكمل وجه فيما يقوم به مديرو الحملات الانتخابية ممن يستخدمون التليفزيون لإسقاط الهيئة التى تغوى المواطنين لتأييد المرشحين. فـ "ماكيافلى"، شأنه شأن مديرى الحملات هذه الأيام، كانت لديه رؤية ساخرة من الأمة وأذواقها السياسية. حيث يقول:

ولذا فليرنو الأمير إلى الظفر بالولاية والمحافظة عليها، وسنجد الجميع يثنون على عمله ويعتبرونه مثالاً للشرف، لأن الدهماء غالبًا ما يأخذون بالمظاهر.. وما العالم سوى الدهماء. أما القلة الذين لا يعتبرون من الدهماء نجدهم معزولين عن الناس عندما تجد الأغلبية ضالتها فى الأمير(٣٥) .

Let the prince therefore aim at conquering and maintaining the state, and the means will be judged honorable and praised by every one, for the vulgar is always taken by appearance i and the world consists of the vulgar, and the few who are not vulgar are isolated when the many have a rallying point in the prince.

إن التأكيد على حفظ المظهر اللائق أمام الشعب، يشير إلى أنه عندما تفشل إحدى محاولات مقاومة قوس الحظ وسهمه، يجب على الأمير أن يكون مرنًا بالقدر الكافى لتغيير توجهاته. فهو لا يجب أن يكون أيديولوجيًا مخلصًا لشكل أو مسار معين من العمل. فضلاً عن أنه إذا ما وجد، فى عدوله عن توجه سياسى سابق، أنه من الضرورى أن ينكث بعهد ما؛ عليه ألا يتردد. "فالحاكم الحصيف المتدبر لأمره؛ لا يجب

أن يثبت على الوفاء عندما يكون ذلك ضد مصالحه[٣٦] . فبالرغم من أنه من الأفضل أن يبدو المرء صالحًا ومستقيمًا من الناحية الأخلاقية، فإن الأحداث قد تملى عليه، مثلما كان مع بورجا أن يكون جسورًا بلا شفقة.

هذا هو السبب فى أن الأمير يجب "أن يعرف كيف لا يكون صالحًا، وكيف يستخدم هذه المعرفة، وكيف لا يستخدمها حسب ما تستدعيه الضرورة"[٣٧] . ومن ثم، فالمحافظة على المظهر الصحيح، تعد إلى حد كبير وظيفة من وظائف الأمير الذى يقوم بالاختيار الصحيح، فيما يخص كيفية العمل أو التصرف فى وقائع معينة. فإذا كان متواضعًا بينما يتوجب عليه أن يكون جسورًا، فسيظهر كأنه غير قادر على حمل عباءة السلطة the mantle of power. ومن ثم سيبدو متلعثمًا وغير كفء، وبالتالى سيجلب على نفسه مزيدًا من هجوم أعدائه، فتنال منه قبضة الحظ.

ولكن، حتى عندما يتخذ الأمير القرارات الصحيحة، ويضفى على نفسه هالة من السيطرة والكفاءة، فإن هذا لا يكفى فى حد ذاته للحفاظ على منصبه. فالحقيقة أنه إذا كانت المحافظة على المظهر اللائق هى كل ما نبتغيه، فإن كل ما يجب على الأمير عمله هو إتيان كل ما يكسبه حب مواطنيه. فلا شك هنا فى أن جميع الأمراء يقومون بأفضل ما لديهم عندما يمكنهم الاحتفاظ بوفاء وحب شعوبهم. فبالنسبة لماكيافلى "إن خير القلاع لحماية السلطة، هى قلعة بُنى أساسها على حب الشعب"[٣٨] . غير أن ماكيافلى قد أوضح أن الأمير يجب أن يتقبل برحابة، أن الناس سيظلون دائمًا يتلقطون له الهفوات، حتى وإن أظهر قوة تجاه الأحداث، متحليًا بالمظهر اللائق.

لماذا؟ حسب ماكيافلى نجد أن جميع الأمراء دائمًا ما يواجهون السؤال الأزلى الذى يطرحه المواطنون على الساسة، وهو: نعم؛ لقد قدمت لى بالأمس خيرًا، ولكن ما الذى صنعته من أجلى مؤخرًا؟ وبالرغم من أن السؤال لم يكن من صنع ماكيافلى، فلسان حاله يقول ذلك. فقد كان ماكيافلى على وعى تام إذن بأن معظم المواطنين يجحدون المعروف "وأنهم "منافقون"، و"مشتهون لما فى حوزة غيرهم"، ولا يمكن الاعتماد عليهم. وباختصار "ما دمت تنفعهم فهم لك كاملين، يفدونك بدمائهم ومتاعهم وحياتهم وولدهم.. ولكن عندما تقع واقعة مشئومة فى غير صالحهم، يثورون عليك"[٣٩] .

إذن كيف يحتفظ الأمير بسلطته في مواجهة هذا النمط من المشكلات؟ يوضح ماكيافلي أنه أحيانًا إذا لم يتمكن الأمير من أن يصبح محبوبًا، فمن الأفضل أن يكون مهابًا[٤٠]. فالشعب يجب أن يكون على علم بقسوة الأمير وملمًا بأن في استطاعته أن يستخدم ضدهم القوة نفسها التي استخدمها ضد أعداء البلاد، أو ضد خصومه في الداخل. ولكنه مع ذلك يجب عليه أن يلتزم بحدود معينة في تخويفه للرعايا. فلا يمكنه أن يتمادى في ذلك إلى حد يثير كراهيتهم[٤١]. وكي يتجنب الأمير الكراهية؛ عليه ألا يكون ناهبًا، ومصادرًا لأملاك رعاياه ونسائهم.. ولا يتعدى على متاع أو شرف عوام الناس[٤٢]. وهنا يوضح ماكيافلي أن على الأمير الاعتراف بحقيقة أن استمراره في الحكم مقرونا بمدى استمرار خدمته لمصالح رعاياه الحيوية. وإذا لم يخش الناس من احتمالية تهديد الظروف لهذه المصالح، فلن يعودوا في حاجة إلى حام، وكذلك إن لم يكن الأمير في أذهان الناس جزءًا من جملة تلك الظروف التي يخافونها، فلن يحتاجوا إليه. من الواضح إذن أن من أهم المصالح عند الناس هو تأمين أعز ما لديهم، وبالتالي يتوقعون من الأمير أن يخلق مجتمعًا يحمي أسرهم، وممتلكاتهم.

وهنا يسرد ماكيافلي طرقًا مختلفة، يمكن بمقتضاها أن يوفر الأمير الحماية لمصالح شعبه الحيوية والأساسية. ما تلك الطرق؟ أولها الدخول في " مشاريع عظيمة". ومثال تلك المشاريع القيام بحملات عسكرية ناجحة من شأنها أن "تذهل" العامة، وبالتالي تبعث في نفوسهم الشعور بالفخر القومي. ويمكن للأمير أيضًا أن ينشغل بأعمال داخلية تخدم مصالح الشعب بطرق مؤثرة. وهو هنا يسعى إلى "الاشتهار بالعظمة والتفوق"[٤٣]. وفي كلتا الحالتين، فهو عند قيامه بهذه الأعمال الخيرة لصالح مجتمعه يثير الإعجاب لدى الشعب الذي يمتن له من أجل المنافع التي يمنحها للمجتمع.

وربما تكون أفضل طريقة للإعلاء من شأن مصالح الناس الحيوية، خلق مجتمع أفراده قادرون على أن يحصلوا من الحياة على ما يسعدهم ويرضيهم. ويجب على الأمير العمل من أجل توفير الرخاء المادي لمواطنيه، ولتحقيق ذلك يجب أن يتاح للأفراد الاشتراك في ممارسة الحياة بالطرق التي يختارونها. يقول ماكيافلي:

فضلاً عن ذلك، يجب عليه أن يشجع مواطنيه على ممارسة مهنهم وهم مرتاحو البال، سواء فى التجارة أو الزراعة، أو فى أية صنعة أخرى يقومون بها. حتى لا يحجم أحدهم عن تحسين ما يمتلكه بسبب خشيته من أن يسلب منه، أو أن يخشى آخر من البدء في تجارة ما خوفًا من الضرائب، بل ينبغى أن يكافئ الأمير من يقوم بتلك الأمور، ومن يسعى بأية طريقة إلى تحسين مدينته أو ولايته(٤٤) .

Moreover, he must encourages his citizens to follow their callings quietly, whether in commerce, or agriculture, or any other trade that men follow, so that this one shall not refrain from improving his possessions through fear that they may be taken from him, and that on from starting a trade for fear of taxes; but he should offer rewards to whoever does these things, and to whoever seeks in any way to improve his city or state.

إن أمير ماكيافلى على دراية بأن الناس لن يكونوا أحرارًا مطلقًا، طالما عاشوا فى خوف من أن تُسلب ثمار جهودهم. وهو ما يعنى أن الناس لن يكونوا أحرارًا فى الإعلاء من حياة يختارونها بأنفسهم، إلا عندما يقتنعون بأن الآخرين لن يسلبوهم ما حققوه من مكاسب. ومن ثم ينبغى على الأمير أن يضع نظام القوانين التى تحمى المصالح الأساسية للناس. كما أنه ليس من الكافى، كما يرى ماكيافلى، المحافظة على مصالح الناس من التعدى عليها، بل على الناس أنفسهم أن يعوا مسئوليتهم الموازية فى سلوك طرق للحياة من شأنها أن تعزز المجتمع برمته. لذلك يدرك أمير ماكيافلى أن على الناس فى ممارستهم لمصالحهم الخاصة، أن يصيروا ملتزمين ومحتفين بضرورة الإسهام فى الصالح الأعم للمجتمع، ومن ثم الشعور بأهمية بقاء الفضيلة المدنية. ولتحقيق هذا الهدف سيغدق أمير ماكيافلى المكافآت على الناس من أجل العمل بالطرق النافعة لصالحهم الخاص كجزء من صالح المجتمع العام. وعلى هذه الفكرة سيبنى ماكيافلى مناقشته للنظم الجمهورية كما سنرى فى الجزئية التالية.

٣ . المقالات، وأشكال الحكم الجمهورى:

رأينا فى قراءتنا للأمير كيف خلق القائد، الذى يتحلى بفضيلة القيادة نظامًا يمثل الأساس لتدعيم، وتأييد الناس لحكمه. وفى المقالات The Discourses، سنجد أن القائد يفصح عن تلك الفضيلة عند عمله مؤسسات دائمة تتجاوز عهده، وتضمن حاجات الناس الأساسية لأجيال قادمة. حيث لن تكون القاعدة التى نُقيِّم على أساسها إسهامات القائد، كما هو الحال فى الأمير؛ متمثلة فى كيف تمكن قائد، مثل بورجيا، من الحظ أو القدر بحيث استطاع الحفاظ على نظامه طوال حياته، بل ستتمثل فيما إذا كان ما يقيمه القائد من نظام سياسى سيستمر بعد أن يقضى نحبه أم لا؟(٤٥) . ومن ثم، يرى ماكيافلى، أن الخير لجمهورية أو مملكة ما؛ لا يقتصر على وجود أمير يحكم بحكمة أثناء فترة حياته، بل فى وجود ذلك الأمير الذى سوف يهبها القوانين التى ستصون نفسها بنفسها حتى بعد مماته(٤٦) .

إلا أن خلق نظام سياسى ممتد ومستمر، متمثلاً فى حالتنا هذه، فى نظام الجمهورية الذى يمثل موضوع المقالات، ليس بالأمر السهل. لأنه فى الوقت الذى تنشأ فيه الحكومات لأسباب تتعلق بتأمين العدالة، فهى دائمًا ما تتقوض بفعل الفساد. فالحقيقة أن صعود وسقوط الحكومة بالنسبة لماكيافلى، إنما ينسجم مع الدورة التى تأخذها الحكومات فى التحول من حكومات عادلة إلى حكومات غير عادلة بسبب الفساد. ومن ثم يتمرد الناس ويثورون عليها بغرض استعادة العدالة، إلا أن الفساد ما يلبث أن يعود مرة أخرى. هذه الدورة مستمرة عبر التاريخ.

ولتفسير هذه الدورة المتواترة، ناقش ماكيافلى ستة أنواع من الحكومات. أولاً: هناك ثلاثة أنواع منها صالحة أو عادلة، هى: الملكية أو حكم الشخص الأفضل، والأرستقراطية أى حكم نخبة من أفضل الناس، والديمقراطية أى حكم الكل للكل. وكل من هذه الأنماط الثلاثة يقابله شكل غير عادل. فالصورة الفاسدة من الملكية هى "الطاغية" أى حكم شخص ظالم، والصورة الفاسدة للأرستقراطية هى "الأوليغاركية" أى حكم قلة ظالمة، والصورة الفاسدة من الديمقراطية هى "الفوضوية" أو حكم الغوغاء(٤٧) .

وفيما يلى سنوضح هذا الموكب من الحكومات التى ظهرت على مدار "دورة العدل- الظلم"، بغرض إظهار الصلة بين الحكومات المختلطة، أو ما يسمى حسب ماكيافلى بـ"الجمهورية". فالجمهورية التى توجه الناس إلى الصالح العام، تحتوى على عناصر من كل نمط من أنماط الحكومات العادلة. فهى تمثل النظام السياسى النموذجى عند ماكيافلى، والذى اعتقد أنه كان فى روما القديمة(٤٨) .

تبدأ دورة أنماط الأنظمة السياسية بمناقشة للحكومات الأولى. فقبل أن تزداد أعداد الناس بشكل كبير، لم تكن هناك حاجة إلى الحكومة. ولكن بتزايد أعدادهم، وجدوا من الضرورى أن يتَّحدوا بغرض تأمين الصالح العام. ولتحقيق أهدافهم المشتركة، اختاروا من بينهم الأفضل والأقوى ليقودهم. فى الوقت نفسه بدأ الناس يفاضلون بين من كانوا يتميزون وسطهم بالأمانة، وأولئك الذين تميزوا بالشر والإجرام"، وهؤلاء كانوا من الأنانية بما لا يمكن معه ائتمانهم على السلطة. وقد أدت هذه المشاعر إلى إرساء القوانين بغرض ضمان توقيع العقاب على مرتكبى الأعمال غير الشرعية ضد الآخرين. " هكذا كان أصل العدالة"، مثلما قال ماكيافلى. وهو ما جعل الناس بعد ذلك لا ينظرون، عند اختيار الأمير، إلى الأقوى ولا الأشجع، بل إلى الأكثر حكمة، وعدلاً(٤٩) . فالحكومات الأولى أو الأنظمة الملكية المبكرة تأسست بواسطة العظماء والحكماء الذين مثلوا الحكومة بأفضل شخص لديهم.

وعندما انتقلت السلطة بعد ذلك إلى الجيل التالى، أُستخدمت الطرق غير الانتخابية والوراثية. ولكن مع هذا الانتقال ظهرت مشكلات جعلت المحافظة على النظام العادل أمراً صعباً. فأبناء القادة الصالحين الأولين أفسدتهم حياة اليسر، وبالتالى افتقدوا لكل وعى بأهمية التفوق عبر إظهار الفضيلة. وفى المقابل اعتقدوا أن من حقهم أن يُمنحوا كل ترفٍ ممكن. وبالتالى سرعان ما يجر الأمير على نفسه كره العامة"(٥٠) . ولأن كره الناس أمر يخيف الأمير، نراه يقرر حماية نفسه بالتحول إلى طاغية يخُضع الناس بغرض الاحتفاظ بسلطته عليهم.

ويتمرد الناس على هذه الظروف، ويُطلق بعد ذلك على من قادوا التمرد اسم "المحررون"(٥١) . وهم مَنْ قاموا بتشكيل حكومة بطبقة حاكمة جديدة من النبلاء؛

خالقين بذلك الحكومة الأرستقراطية. وهنا تتذكر الحكومة المكونة من أفضل نخبة من الناس ما ارتكبه الطاغية من إرهاب، وتأمل في ألا يعود ذلك ثانية. وبالتالي فقد أعلت من شأن القوانين التي تمثلت أهدافها الرئيسية في المصلحة العامة. ولكن أبناء النخبة الحاكمة الذين خلّفوهم، كانوا على جهل بما حاول آباؤهم إتمامه، كذلك لم تكن لديهم خبرة بما حدث من الطاغية ولا بما جرى له، كما أنهم لم يكونوا على اقتناع بالمساواة المدنية، ومن ثم فقد غفروا لأنفسهم ممارسة الجشع والنّهم والفجور والعنف، وسرعان ما أفسدوا الحكومة الأرستقراطية، وأحالوها إلى طغيانٍ أوليغاركيٍ، غير عابئين بأى حقوق مدنية(٥٢) .

وجاء الأوليغاركيون بنفس الاستبدادية التي عاشها الناس تحت حكم الطاغية الأول. فثار الشعب على هذا الوضع، وبحث عن الحماية عند أمير جديد. إلا أن عهد الأخير كان أيضًا استبداديًا. لذلك عندما تذكر الناس ما جرى من إخفاق لكلا الأميرين اللذين حلاّ بعد الأوليغاركية والأرستقراطية، قرروا إرساء نظام ديمقراطي واضعين في نيتهم ألا تقع السلطة في أيدي أمير أو قلة من النبلاء"(٥٣) . إلا أن النظام الجديد للحكم لم يظل موجودا إلا بدوام من ساعدوا في تأسيس تلك الحكومة. وعندما تولى الجيل التالي السلطة، كانوا مفتقدين للذاكرة الجيدة لما حدث في الماضي. ومثلما حدث في الماضي وقعوا هم أيضًا في شرك العادات الشريرة التي حلّت بالقمع الى البلاد، فلم يستشر كل فرد غير ما بداخله من أطماع. وكانت آلاف الأعمال الظالمة ترتكب يوميًا "وتحولت الديمقراطية إلى فوضى، واقتضى ذلك إعادة الأمير، القائد الواحد، الذي استطاع استعادة النظام. ولكن مرة أخرى تدور نفس الدورة وتتكرر، فيتحول المجتمع ويسقط في الفوضى(٥٤) .

وهكذا، على مدار ما عرضناه، سنجد الفساد هو عدو كل الأنظمة خصوصًا الصالح منها. ذلك "أن المُشرع الذي يمنح الولاية التي أسسها أي من الأشكال الثلاثة الصالحة من الحكومة، إنما يؤسسها لفترة وجيزة، حيث لا يوجد من الإجراءات الاحتياطية ما قد يمنع من فساد أي من تلك الأنظمة الثلاثة التي عرفت بالخير، ومن ثم تحولها إلى النوع المضاد لها(٥٥) . مع ذلك فقد خفف ماكيافلي من هذا التشاؤم إلى

حد ما باختياره النموذج المختلط الذى يعد أكثر احتمالاً للوقوف أمام سرطان الفساد. ففى النظام المختلط يتقاسم السلطة الأنماط الثلاثة الصالحة مجتمعة؛ الملك، والنبلاء، والشعب. ولقد أشار "ليكيرجس" **Lycurgus**، المشرع العظيم لإسبرطة، بهذه المقاربة من أجل إسبرطة التى ظلت طوال ٨٠٠ عام فى سكينة عامة. وبرغم أن روما لم يتوفر لها قائد عظيم مثل ليكيرجس، فقد كان لديها "رومولس" **Romulus** وملوك آخرون ممن قدّموا لها قوانين "تتناسبت مع الأحرار من الناس". ولقد وضعت القيادة الرومانية النظام الملكى دون الجمهورى، كهدف لها فى بداية الأمر. ولكن بعد سنوات طويلة تحولت الملكية إلى جمهورية، وذلك عندما جاءت "هيئة ملكية لتتقاسم السلطة مع العناصر الأرستقراطية فى المجتمع ومع الشعب أيضاً. وهو المزيج الذى جعل الدستور كاملاً"(٥٦) .

فى الحكومة المختلطة أو الجمهورية تتقاسم الطبقات الثلاث السلطة، وتقوم كل منها بمراقبة ومراجعة الآخريين مانعين بذلك أى انفراد بالسلطة من قبل طبقة واحدة. إلا أنه حتى فى النظام المختلط لا بد من إلقاء كامل مسئولية حماية الحرية فى أيدى سلطة واحدة. فالحرية لا تكون فى أفضل حماية لها، حسبما رأى ماكيافلى، إلا عندما تكون فى أيدى عامة الشعب. لماذا؟ لأنه بينما نجد لدى النبلاء رغبة شديدة فى السيطرة، فإن عامة الناس لا يريدون سوى التحرر من السيطرة. فهم أكثر رغبة من أية طبقة أخرى فى "العيش فى متعة الحرية. وعند ائتمانهم على رعاية امتيازات أو حريات، نراهم الأقل استعداداً لانتهاكها؛ فهم بالضرورة سيرعونها أفضل من سواهم، ولأنهم لا يمكنهم حرمان أنفسهم منها، فسيمنعون غيرهم من القيام بذلك"(٥٧) .

وبناءً على أهمية محافظة الجماهير على الحرية؛ نجد من الأهمية البالغة بالنسبة للناس، ألا يصبحوا هم أنفسهم فاسدين. "فعندما يستحوذ الفساد على الشعب أجمعه، لا يمكنه وقتها حفظ حريته حتى ولو لأقصر فترة ممكنة"(٥٨) . والحقيقة أن تفادى انتشار هذا الفساد وسط الشعب يعد غاية فى الأهمية، من حيث المحافظة على تكامل عملية سن القوانين. وهنا ذكر ماكيافلى، مشيراً إلى الجمهورية الرومانية، أنه بمقدار

ما كان الشعب غير فاسد؛ كانت عملية سن القوانين بمثابة الإطار الذى نفّذ المواطنون من خلاله ما اعتقدوا أنه فى صالح الجميع. وكان مسموحا لكل المواطنين، فى هذا الإطار، أن يعبروا عن آرائهم حيال ما يجرى من مشروعات أو ما يطرح من أهداف، وكانوا لا يطلقون أحكامهم بصدد ما هو أفضل إلا بعد أن يكونوا قد استمعوا الى جميع الأطراف. ولكن عندما فسد الشعب، انهارت العملية برمتها. يقول ماكيافلى: "إنه عندما صار المواطنون فاسدين، أصبحت هذه المنظومة- سن القوانين- من أسوأ ما يكون. ومن ثم احتاجت الفئة الأكثر نفوذًا إلى قوانين تهدف إلى توسيع سلطتهم دون العمل من أجل الصالح العام وحرية الجميع. وقد لجَّم الخوف الجميع من معارضة تلك القوانين(٥٩) .

وبمجرد أن تأخذ الأحداث هذا المسار، تغدو حماية الحرية شيئًا غاية فى الصعوبة إن لم يكن مستحيلاً، ويبقى الأمل فى ذلك رهنًا بظهور رجل سياسى قوى، مثل ذلك الذى قدمه ماكيافلى فى الأمير. حيث، من المؤكد أن الدولة ستضمحل إلى "صيغة الحكم الملكى دون الجمهورى". وفى هذا المقام ذكر ماكيافلى:" إنه بالنسبة لمن يستعصى خضوعهم، بما يثيرونه من شغبٍ، على قوة القانون البسيطة، يمكن السيطرة عليهم من خلال إجراء تتخذه سلطة يغلب عليها العنصر الملكى. والسعى إلى إعادة الأشخاص لمسار السلوك الخيِّر بأية وسائل أخرى، لن يخرج عن أحد احتمالين: إما أن تكون محاولة شديدة القسوة، أو مهمة يستحيل تنفيذها"(٦٠) .

لكن هذا العلاج ليس لازمًا فى مجتمع يوجد فيه التزام قوى بأخلاق الفضيلة المدنية. لأنه فى هذا السياق لا يصير الناس فاسدين، بل يقومون بتطوير تلك العادات المرتبطة بالمسألة ذات الأهمية الرئيسية فى جمهورية ماكيافلى، ألا وهى احترام القانون. هنا نجد المواطنين على استعداد إلى ترك إغواء السعى وراء مصالحهم الذاتية جانبًا، بغرض تأمين مكانة القانون فى المجتمع. ولكنهم كى يتبعوا هذا المسار لا بد للقوانين من أن تكون خيِّرة أو عادلة، وإلا فلن يتبع الشعب أو يراعى ما يلزم من عادات لتدعيم تلك القوانين.

فقد رأى ماكيافلى أنه للمحافظة على مساندة القوانين، يجب على الناس أن يراعوا تلك العادات التى تجعل من هذا الالتزام أمراً ممكنًا. ولكن إذا غابت القوانين الخيّرة لن تظهر هذه العادات. يقول ماكيافلى: " لأن عادات الناس الصالحة تتطلب قوانين صالحة لتدعيمها، إذن لمراعاة القوانين لا بد من وجود عادات صالحة عند الشعب"(٦١) .

ويتأكيد ماكيافلى هنا على القوانين الصالحة، كانت الأهمية الرئيسية لحكم القانون هى كل ما يدور فى ذهنه. فالقوانين الخيرة تضع الصالح العام هدفًا لها، بيد أنه لا يمكن للخير أن يتحقق إذا كان هناك بعض من يرون أنهم فوق القانون، ومن ثم لا يخضعون له بحكم مكانتهم الأعلى. وهنا يقول ماكيافلى:

إن جمهورية قائمة على تنظيم جيد [لا يجب على الإطلاق] أن تَمحو جرائم مواطنيها لجدارتهم، بل عليها أن تُثيب الأعمال الخيرة، وتعاقب على الأعمال الشريرة. وبالنسبة للشخص الذى أثيب لقيامه بعملٍ خيّر، ثم جاء لاحقًا مرتكبًا لإثم، يجب أن ينال جزاءه بغض النظر عن جدارته فيما سبق. فالدولة التى تراعى مثل هذا المبدأ حق مراعاته، ستتمتع لزمن طويل بحريتها، وإن لم تفعل فسرعان ما ستتعرض للخراب"(٦٢) .

(A) well ordered republic(should never) cancel the crimes of its citizens by their merits; but having establishing rewards for good actions and penalties for evil ones and having rewarded a citizen for good conduct who afterwards commits a wrong, he should be chastised for that without regard to his previous merits. And a state that properly observes this principle will long enjoy its liberty; but if otherwise, it will speedily come to ruin.

لقد ازدرى ماكيافلى أولئك الذين لم يكونوا على استعداد لأن يفكروا فى الامتثال لقانون واحد، مثلهم مثل الجميع. خصوصًا أنه عند تناوله هذه النقطة، كان فى ذهن ماكيافلى وضع تسيطر فيه طبقة فاسدة- حيث التقاليد البالية، وطبقة الإقطاع قد اعتادت ذلك. فلقد عاش هؤلاء على ما ورثوه من ثروات، دون أن يقوموا بعمل نافع.

ومن ثم، سعوا إلى الحفاظ على العلاقات التي بمقتضاها يمكنهم السيطرة على الآخرين في المجتمع. فلم تكن مصلحتهم هي الصالح العام بل صالحهم هم. "إنهم مهلكون للمجتمع"[٦٣] . فهم لا يكنون احتراماً لحكم القانون؛ لأن مصالح عامة الناس تأتي في درجة أهمية أقل بكثير من مصالحهم هم. وبخضوع الناس لحكم أرستقراطية فاسدة؛ سوف تخشى عامتهم دائمًا على حريتها؛ لأنهم لن يتمتعوا بالأمان لا في ممتلكاتهم، ولا حياتهم، ولا أسرهم.

وفي المقابل أثنى ماكيافلي على الأرستقراط الجدد الذين كسبوا ثرواتهم من "التجارة والملكيات المتنقلة"، ولم يملك أي منهم قلاعًا أو سلطانا قضائيا على الرعايا[٦٤] . ومن المفترض في هؤلاء أنهم يكنون احترامًا لعامة الناس، ويعملون على تحقيق حكم القوانين الصالحة التي تعمل من أجل الصالح العام. والحقيقة أنه في فينسيا؛ حيث كانت هذه الطبقة تحتل مكانة بارزة؛ ظل المواطنون العاديون- برغم استبعادهم من المناصب والأمجاد المختلفة التي قصرت على الارستقراط الجدد- قادرين على إيجاد أساس للاستقرار والوفاق الاجتماعي. وهذا الوضع إنما يشير إلى أن الأرستقراطية الجديدة التي نشأت من التجارة والأعمال لم تشكل تهديداً لحرية الناس العاديين، بل على العكس قد قدمت من خلال صناعها وتجارتها، أساساً لفرص أعظم للجميع[٦٥] . ففي أوضاع كهذه يزدهر المجتمع، وتتحقق السعادة والرخاء، ويتوفر الأمان للجمهورية.

هناك عناصر أخرى غير القوانين الخيِّرة يمكنها أن تساهم في حفظ تلك العادات الصالحة للفضيلة المدنية التي تعمل كحائل بين المواطنين وانغماسهم في الفساد. فالممارسات والمؤسسات الدينية على نحو خاص يمكنها أن تولد شعوراً باحترام الأعراف الخاصة بالفضيلة المدنية التي تساعد في حفظ الالتزام بالصالح العام. في ذلك يقول ماكيافلي: "طالما أن مراعاة الشرائع السماوية تعد السبب في عظمة الجمهوريات، فإن عدم الاكتراث بها يسفر عن خرابها". وعاد ماكيافلي لاحقًا ليذكر "إنه لا يوجد ما هو أدل على خراب أمة من أن ترى الدين مُمتَهنًا"[٦٦] . لكن ماكيافلي

لم يبدو فيما بعد مقبلاً على الاعتقاد فى أن المؤسسات الدينية يمكنها أن تكون المصدر الرئيسى للفضيلة المدنية، وذلك لما حدث فى اعتقاده من فساد للكنيسة الكاثوليكية. فلقد دمرت الكنيسة "كل ورع ودين فى إيطاليا"(٦٧) . والأهم من ذلك أنها لا يمكنها أن تكون بمثابة قوة تساعد فى توحيد الأمة وتعليمها المواطنة برمتها. فالكنيسة، حسب ماكيافلى، تمثل مصدراً "لنكبتنا" لأنها أبقت ولاتزال تبقى على أمتنا مقسَّمة"(٦٨) . وأخيراً، يرى ماكيافلى أن هناك فى المدن أو الجمهوريات الكبيرة شغفا عظيما بالحرية"(٦٩)، شغفاً ينمو عن حقيقة مؤداها أن الناس على دراية بأن الرخاء والثروة لا يظهران إلا فى مدينة تسود ربوعها الحرية. إلا أن الرخاء وحده لا يصنع مدينة عظيمة. ففضلاً عن ذلك، يجب أن يكون هناك التزام بالصالح العام من قبل المواطنين. ولم تكن عظمة روما فى حقيقة الأمر إلا نتاجا للدراية بهذه النقطة. وهنا يذكر ماكيافلى أن السبب فى هذا، أى عظمة روما، كان واضحًا، حيث إن المسألة ليست فى الرخاء بمفرده بل فى الخير العام الذى يجعل المدن (أو الجمهوريات) عظيمة، ولا شك أن الخير العام لا يحظى باهتمام ورعاية إلا فى الجمهوريات، لأن كل ما يفعلونه هناك يكون من أجل المنفعة العامة"(٧٠) .

إن النظام الجمهورى فى أعظم حالاته يحتوى على صفات مهمة من صفات المجتمع المدنى. فهناك فرص للأفراد لتتبع مفاهيمهم الشخصية لما هو أفضل لهم، ولكن فى إطار يحكمه مفهوم بعيد المدى متمثل فى الصالح العام. وهو ما سيفصح عن نفسه فى شكل القوانين الخيِّرة التى ستضمن وجود أساس لمعاملة متساوية لجميع المواطنين بغض النظر عن الطبقة التى ينتمون إليها. إلا أن ماكيافلى كان ينتابه خوف من أن حتى هذه الطريقة قد تتعرض دائمًا للتهديد. وهو خوفٌ مبعثه السبب الفعلى الذى حمل ماكيافلى على الاعتقاد فى أن العادات الخاصة بالفضيلة المدنية، والقانون الخيِّر، هما ما نحتاجه فى المقام الأول. فالمشكلة التى هددت الحياة الجمهورية، حسبما رأى ماكيافلى، تمثلت فى الأنانية الموروثة لدى الجنس البشرى. وهو البعد الذى ننتقل منه إلى مناقشته فى مسرحيته ماندراجولا Mandragola(٧١).

٤ . ماندراجولا

تحتوى مسرحية ماندراجولا على حبكةٍ بسيطة جدًا. فهناك شاب يُدعى كاليماكو Callimaco يتيهُ حبًا بامرأة شابة متزوجة تدعى لوكريتسيا Lucrezia. وهى كاثوليكية فى غاية الورع تتوق إلى إسعاد زوجها نيشاNicia الذى يكبرها بكثير، ويرغب فى أن يصبح أبًا، ولكنه عنِّين. إلا أنه لا يعترف بعنته ويرفض الاقتناع بمسئوليته عن عدم حمل زوجته، ويفترض أن بها علة ما. وباستخدام هذه المعلومات يدبر كاليماكو، بمساعدة خادمه، مؤامرة ليدخل إلى فراش لوكريتسيا. والفكرة هى إقناع نيشا بأن الطريقة الوحيدة لكى تصبح لوكريتسيا حاملا هى أن تشرب دواءً يسمى "ماندراجولا". وأُخبرَ نيشا بأن أول رجل يجامع لوكريتسيا بعد تناولها الدواء سيقضى نحبه فى غضون أسبوع واحد. وبالطبع لم ترُق هذه الفكرة لنيشا، ولكن كاليماكو كان لديه ما يبدد به مخاوف نيشا. فها هو يشير عليه بأنه بعد أن تتناول لوكريتسيا الجرعة من الدواء الموصوف ستضاجع رجلا قصير العمر اختطفه كاليماكو، وأتى به إلى فراش لوكريتسيا(٧٢) . وبالطبع لن يكون هذا الرجل قصير العمر سوى كاليماكو متنكرًا.

وبسهولة يقنع كاليماكو نيشا بالمشاركة فى الخطة. ولم يكن لخداع نيشا لزوجته أية أهمية بالنسبة له، نظرًا لأن هدفه الأول هو إظهار رجولته عن طريق إنجاب الأطفال. فعندما كان يُسأل عما إذا كان عنينًا أم لا. نراه يرد مستنكرًا: أنا؟ عنين؟ والله إنكم لتضحكوننى. أنا لا أعتقد أن هناك فى فلورنسا كلها من هو أقوى وأخصب منى"(٧٣) . بالإضافة إلى أنه كان من السذاجة ما يكفى بحيث لم يدرك أن كاليماكو قد غرر به لكى يجعله يبيح لزوجته مضاجعة شخص آخر.

إلا أن إقناع لوكريتسيا كانت هى المهمة الأصعب، فهى أولاً وأخيرًا متدينة وترفض ارتكاب الزنا. فنراها تردد فى هذه اللحظة قائلة:

إلا أن أغرب شىء، فى اعتقادى، بين جميع الأشياء التى جُربت؛ هو أن يكون على أن أخضع جسدى لهذا الانتهاك، وأن أكون سببًا فى موت إنسان بعد أن ينتهكنى.

إننى لا أصدق أنه متوقع منى أنى سأفعل هذا الشىء، حتى وإن كنت أنا آخر امرأة فى العالم، وأن الجنس البشرى كان ليبدأ كله من البداية مرة أخرى من خلالى. لا، لا أخالنى فاعلة(٧٤) .

But of all the things that have ever been tried, I think this is the strangest- that I should have to submit my body to this outrage, and to be the cause of a man's death for outraging me. For I couldn't believe it, even I where the last woman left in the world, and the whole human race had to start all over again from me- that I would be expected to do such a thing.

ولكى تغير رأيها، طُلب من أبيها فى الكنيسة " فريار تيموتيو" **Friar Timoteo**. أن يشترك فى المؤامرة، ويوافق القس على ذلك نظير المال. ويأتى هذا الفريار الصالح ليخبر لوكريتسيا بأن مضاجعة رجل غريب بغرض إنجاب طفل لن تكون خطيئة. فهناك قبل كل شىء خير سيأتى من ذلك؛ وهو خلق روح أخرى من أجل إلهانا المقدس(٧٥) . وهذا خير تترجح كفته، عن الخوف من ارتكاب شرّين فى هذه الحالة، وهما: الموت المحتمل للآخر، والزنا. بالنسبة للشر الأول؛ يقول: إنه ليس من المؤكد أن الرجل الذى سيعطى لوكريتسيا الماندراجولا سيموت، لأنه لم يثبت أن جميع من يشتركون فى فعل كهذا يقضون نحبهم. أما عن الزنا فيقول الفريار: إنها الخطيئة، بالنسبة للوكريتسيا أن تتعس زوجها برفضها النزول على رغبته. كما أنها لن تحصل على أية سعادة أو لذة فى مضاجعة شخص آخر، فليس ثمة خطيئة إذن فيما هى مقدمة عليه. ويخبرها القس بأن "الإرادة هى التى ترتكب الخطيئة وليس الجسد"(٧٦) . كما أن هناك حادثة مماثلة فى الكتاب المقدس لهذا الفعل. فهى تفعل مثل بنات لوط اللائى "اعتقدن أنفسهن آخر النساء الأحياء فى العالم، فضاجعن أباهن. ولأن قصدهن كان خيراً لم يرتكبن الخطيئة"(٧٧) .

وهكذا تنزل لوكريتسيا على رغبة الفريار. فهو قبل أى شىء يمثل السلطة الدينية، أما هى فمجرد امرأة خائفة هدفها الرئيسى فى الحياة هو إسعاد زوجها وضمان

الخلاص. وليس من مشكلة لدى فريار فى خداعها، لأنه لا يبالى كثيراً بالنساء (فهن جميعاً "ناقصات عقل short on brains) كما يقول(٧٨) ولأنه فى نفس الوقت يريد المال.

فى النهاية يظهر كل شخص وقد حصل على ما يريده؛ كاليماكو ضاجع لوكريتسيا مسفراً ذلك عن الحمل، ونيشا حصل على طفله الذكر بدون أن يضطر إلى التفكير فى أنه عنين. وحصل القس على نقوده. كما ظلت لوكريتسيا فى حالة جيدة مع زوجها. علاوة على أن كاليماكو عندما كان معها فى فراشها اعترف لها بحبه، فأشارت بدورها إلى أنها على يقين بأن كل ما حدث هو من "إرادة السماء". ومن ثم نراها تطلب من كاليماكو أن يبقى معها ويصبح "حاميها" و"أباها"، فهى فى حقيقة الأمر تقرر المحافظة على العلاقة مع كاليماكو بجعله أباها الروحى، وتتيح له أن يدخل إلى منزلها، ويحظى بها. حتى أن نيشا يعطى كاليماكو مفتاحًا للمنزل ليستطيع الدخول وقتما يشاء(٧٩).

وتشير وجهة النظر الخاصة بتقبل لوكريتسيا فى النهاية لهذا الوضع؛ أنها لا تستطيع الاستمرار فى تحمل تلك العلاقة التى بدت لها علاقة استغلالية، إلا بعد أن تصل إلى تبريرٍ يصرفها عن اضطرارها للتسليم بأن حياتها أصبحت قاصرة على مجرد العمل على إشباع رغبات رجل آخر بالإضافة إلى زوجها.

٥ . الأخلاق فى ماندراجولا، والمجتمع المدنى

بين ماكيافلى فى هذه المسرحية أن المجتمع المدنى، بدون التقاليد الخاصة بالكوابح الأخلاقية التى تتطلبها الفضيلة المدينة، قد لا يصبح سوى مجرد مكان يضحى الناس فيه ببعضهم البعض. وقد كان الأمر بالنسبة لماكيافلى، أن الكنيسة الكاثوليكية لم يعد لها دور كبير فى تعليم الناس معاملة بعضهم البعض من منطلق الأخلاق الأساسية، بل على العكس لقد كانوا يتقربون من بعضهم البعض كما لو كانوا فى نظام سوق حرة؛ أى من وازع الحاجة إلى إعلاء مصالحهم الشخصية فقط. ومن هذا المنظور يذهب الناس إلى أقصى ما يمكنهم فى سعيهم وراء أى شىء يمتعهم،

بغض النظر عن المعايير الخاصة بالفضيلة التقليدية. كذلك الأمر مع النساء. فحسب كاليماكو إذا كانت المرأة تهب المتعة فلماذا لا نجد طريقة لشرائها تماماً مثلما نشترى أى شىء آخر يهبنا المتعة؟

وتوحى المسرحية بوجود حاجة إلى نوع جديد من المجتمع، نوع يتيح للناس متابعة أهدافهم التى تمنحهم المتعة فى الحياة، ولكن بدون المخاطرة بالآخرين أو إيقاع الضرر بهم. فالناس فى استطاعتهم أن يدافعوا عن مصالحهم من دون إنكار كرامة الآخرين، واحترام الذات. تماماً مثلما كان الأمر بالنسبة للوكريتسيا. ولقد تضمن كل من كتابىّ الأمير، والمقالات وعداً بهذه الإمكانية بالذات. فمن خلال ما قدم من اعتبارات فى هذين العملين؛ نرى أنه سيتاح للأفراد السعى وراء سعادتهم الذاتية فى بيئة تحمى حرية المواطنين. ولإنجاز هذه الغايات يجب أن يكون هناك اهتمام بعادات الفضيلة المدنية التى تعلى من شأن الصالح العام وحكم القانون. فبدون المحافظة على هذه المعايير، سيصبح المجتمع بيئة تُستغل فيها القوانين لحماية قلة من الناس. وهو الوضع الذى سيخول للطبقة أو الفئة التى تستأثر بالمحاباة أن تستغل بقية أعضاء المجتمع كما فعل ذلك كاليماكو مع لوكريتسيا. والمفقود هنا فى هذا الإطار هو عادات الفضيلة المدنية التى تعلى من شأن الصالح العام، ومعايير الأخلاق الإنسانية الأساسية، ومدنية الإنسان.

وفى إعلائه وترويجه لهذه الرؤى، سار ماكيافلى بفكرة المجتمع المدنى إلى الأمام قُدماً. ولكنه فى ذلك، لم يحدد المذاهب الرسمية التى تمثل دعامة ذلك المجتمع. وسيضع المفكرون اللاحقون من النظريات ما سيبين نوع العلاقة التى يجب أن تقع بين العناصر الأساسية للمجتمع – مفاهيم الحقوق، والواجبات، وحياة السوق، ومفاهيم السلطة السياسية– لتحقيق الفرص أمام الأفراد لتتبع أهدافهم التى وضعوها بإرادتهم، ولكن فى إطار من احترام عادات الفضيلة المدنية. وحتى إن لم يكن ماكيافلى قد كتب النظرية السياسية للمجتمع المدنى الجديد، فقد ساعد فى تحديد الرؤية التى بنيت عليها هذه النظرية. وفى دفعه من أجل نظام يسعى إلى تأمين سعادة المواطنين داخل سياق

من احترام الكوابح المدنية؛ فقد نقل المجتمع إلى العالم الحديث، وفتح الباب أمام هذا النمط من التنظير للمجتمع المدنى الذى سنناقشه فيما يلى من فصول.

هوامش الفصل السادس

(١) Henery Paolucci, Introduction to Mandragola, translated by Anne and Hennery Paolucci, (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957), ص xiii.

(٢) على مدار بقية هذا الفصل ستكون الإشارة إلى "الأمير" و"المقالات العشرة الأولى من تاريخ تيتوس ليفيتوس Titus Livitus مأخوذة من The Prince and The Discourses, introduction by Max Lerner, (New York: Modern Liberty, 1950).

(٣) Max Lerner, Introduction, in The Prince and The Discourses, ص ص 3 xxv-xxviii. Also, see J.G.A Pocock, The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition , (Princeton: Princeton University Press, 1975), ص ٨٦ ; A History of Political Thought, (New York: Harper and Row, 1970), ص ص ٢٩٦-٩٧. See Machiavelli, The Prince, ص ص ٣-٤ for his dedication of this book to a Medici son.

(٤) George Sabine, A History of Political Theory, p336.

(٥) Lerner, Introduction, in The Prince and The Discourses, ص xxxiii.

(٦) المرجع السابق. ,ص ص xxxiii-xxxiv. Also, Sabine, A History of Political Theory ص ٣٢٧

(٧) Sabine, A History of Political Theory, ص ٣٣٦ .

(٨) Machiavelli, The Prince, ص ص ٥-٦. chs. 2-3.

(٩) المرجع السابق. ,ص ٥. ch.2.

(١٠) المرجع السابق. , ص ٥. ch.2.

(١١) المرجع السابق. ,ص ٦. ch. 3; also see ص ص ١٨-٢١. chs 5-6.

(١٢) المرجع السابق. ,ص ٦. ch. 3. " "فنحن نجد الأعداء وسط كل من ألحقت بهم الضرر باستيلائك على السلطة وفي نفس الوقت لا يمكنك المحافظة على صداقة من ساعدوك لإحراز هذا المنصب حيث إنك لن تكون قادراً على الإيفاء بجميع التوقعات ......".

(١٣) المرجع السابق. ,ص ٢١. ch. 6.

(١٤) المرجع السابق. ,ص ٩١. ch. 25

(١٥) المرجع السابق. ,ص ٩٤. ch. 25.

(١٦) المرجع السابق. ,ص ٢٠. ch. 6

(١٧) See Sheldon S. Wolin, Politics and Vision, ص ٢٣٠.

(١٨) Machiavelli, The Prince, ص ٢١, Ch. 6.

(١٩) المرجع السابق. ,ص ٣٢. ch. 8.

(٢٠) المرجع السابق. ,ص ٢٥. ch. 7

(٢١) المرجع السابق. ,ص ص ٢٦-٧. ch. 7.

(٢٢) المرجع السابق. ,ص ٢٧ ch.7.

(٢٣) المرجع السابق. ,ص ٢٧. ch.7

(٢٤) المرجع السابق. ,ص ٢٧ ch.7.

(٢٥) المرجع السابق. ,ص ٢٩. ch. 7.

(٢٦) John T. Scott and Vicki B. Sullivan, "Patricide and the Plot of The Prince: Ceasare Borgia and Machiavelli's Italy," American Political Science Review, 88:4, Dec. 1994, ص ٨٩٦.

(٢٧) Machiavelli, The Prince, ص ٣٠, ch. 7.

(٢٨) المرجع السابق. ,ص ٣٠ ch. 7.

(٢٩) المرجع السابق. ,ص ٣٠. ch. 7

(٣٠) المرجع السابق. ,ص ٣٠. ch, 7

(٣١) المرجع السابق. ,ص ٥٦. ch. 15

(٣٢) المرجع السابق. ,ص ٦٥. ch. 18.

(٣٣) المرجع السابق. ,ص ٦٥. ch. 18.

(٣٤) المرجع السابق. ,ص ص ٥٦-٥٧. ch. 15.

(٣٥) المرجع السابق. ,ص ٦٦. ch. 18.

(٣٦) المرجع السابق. ,ص ٦٤. ch. 18.

(٣٧) المرجع السابق. ,ص ٥٦. ch.15.

(٣٨) المرجع السابق. ص, ٨١. ch.20

(٣٩) المرجع السابق. ص, ٦١ ch. 17

(٤٠) المرجع السابق. ص, ٦١. ch. 17.

(٤١) المرجع السابق. ص, ٦١. ch. 17.

(٤٢) المرجع السابق. ص, ٦٦. Also, see ch. 19. ص ٦٢. ch 17.

(٤٣) المرجع السابق. ص, ص ص ٨١- ٨٢. ch. 21.

(٤٤) المرجع السابق. ص, ٨٥. ch. 21.

(٤٥) Wolin, Politics and Vision, 45ص ٢٣١.

(٤٦) Machiavelli, The Discourses, ص ١٤٨. Bk. I, ch. 11.

(٤٧) المرجع السابق. ص, ص ص ١١١-١٢. Bk. I, ch. 2.

(٤٨) المرجع السابق. ص, ١١١. Bk. I, ch. 2

(٤٩) المرجع السابق. ص, ١١٢ Bk. I, ch. 2

(٥٠) المرجع السابق. ص, ١١٣. Bk. I, ch. 2

(٥١) المرجع السابق. ص, ١١٣. Bk. I, ch. 2

(٥٢) المرجع السابق. ص, ١١٣ Bk. I, ch. 2

(٥٣) المرجع السابق. ص, ١١٣- ١١٤ Bk. I, ch. 2

(٥٤) المرجع السابق. ص, ١١٤. Bk. I, ch. 2

(٥٥) المرجع السابق. ص, ١١٢. Bk. I, ch. 2

(٥٦) المرجع السابق. ص, ص ص ١١٥-١١٧. Bk. I, ch. 2.

(٥٧) المرجع السابق. ص, ١٢٢. Bk. I, ch. 2.

(٥٨) المرجع السابق. ص, ص ص ١٦١. Bk. I, ch. 16.

(٥٩) المرجع السابق. ص, ١٧٠. Bk. I, ch. 18.

(٦٠) المرجع السابق. ص, ١٧١. Bk. I, ch. 18.

(٦١) المرجع السابق. ص, ١٦٨. Bk. I, ch. 18.

(٦٢) المرجع السابق. ,ص ١٨١. Bk. I, ch. 24.

(٦٣) المرجع السابق. ,ص ٢٥٥. Bk. I, ch. 55.

(٦٤) المرجع السابق. ,ص ٢٥٧. Bk. I, ch 56.

(٦٦) المرجع السابق. ,ص ١٤٨. Bk. I, ch 11; ص١٤٩. Bk, I, ch. 12.

(٦٧) المرجع السابق. ,ص ١٥١. Bk. I, ch. 12

(٦٨) المرجع السابق. ,ص ١٥١. Bk. I, ch. 12

(٦٩) المرجع السابق. ,ص ٢٨٢. Bk. II, ch. 2

(٧٠) المرجع السابق. ,ص ٢٨٢. Bk. II, ch. 2

(٧١) Niccolo Machiavelli, Mandragola, translated by Anne and Henry Paolucci, India-napolis: Bobbs-Merril, 1957).

(٧٢) المرجع السابق. ,ص ص ٢٢-٢٣ .

(٧٣) المرجع السابق. ,ص ١٨ .

(٧٤) المرجع السابق. ,ص ٣٥ .

(٧٥) المرجع السابق. ,ص ٣٦ .

(٧٦) المرجع السابق. ,ص ٣٦ .

(٧٧) المرجع السابق. ,ص ٣٦ .

(٧٨) المرجع السابق. ,ص ٣٤ .

(٧٩) المرجع السابق. ,ص ص ٥٦-٥٩ .

قراءات مقترحة

Butterfield, Herbert Sir. The Statecraft of Machiavelli. New York: Macmillan, 1956.

De Grazia, Sebastian. Machiavelli in Hell. Princeton: Princeton University press,1988.

Gilbert, Felix. History: Choice and Commitment. Cambridge: Harvard University press, 1977.

Hexter, J. H. The Vision of Politics on the Eve of the Reformation: More, Machiavelli. And Seyssel. New York: Basic Books, 1973.

Pitkin, Hanna Fenichel. Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolo Machiavelli. Berkeley: University of California press, 1984.

Pocock, J.G.A. The Machiavellian Moment: Florentine Political thought and the Atlantic Republican Tradition. Princeton: Princeton University press,1975.

Scott, John T. and Sullivan, Vicki B. "Patricide and the Plot of the Prince: Cesare Borgia and Machiavelli's Italy." American Political science Review, 88:4, Dec. 1994.

Sibley, Mulford Q. Political ideas and Ideologies: A History of Political Thought. New york: Harper and Row,1970.

Smith, Bruce James. Politics and Remembrance: Republican Themes in Machiavelli, Burke, and Tocqueville Princeton: Princeton University press, 1985.

Strauss, Leo. Thoughts on Machiavelli. Chicago: University of Chicago press, 1984.

الفصل السابع

توماس هوبز والمجتمع المدنى الحديث

١ . السياق التاريخي

أوجد توماس هوبز(*) (١٥٨٨-١٦٧٩) شكلاً جديداً للعلاقة بين المواطنين ودولتهم، فى مواجهة الصراعات الطاحنة التى تفشت فى مجتمعه آنذاك. وقبل توضيح الأبعاد الخاصة لهذه الصراعات والعلاقة الجديدة بين المواطن/ الدولة، يجدر بنا أن نناقش كيف يجوز أن نطلق على هوبز "المهندس الرئيسى لليبرالية الحديثة".

ينبثق الفكر السياسى لهوبز عن مطالب البعض بفرصة صك مسار للحياة تعرّض فيما سبق إلى الحرمان من التعبير. لقد كان النظام القروسطى التقليدى مبنيًا على طريقة فى الحياة أعطت مكانة بارزة لطبقات بعينها، منها طبقة النبلاء وأصحاب الأراضى، والكنسيون، بالإضافة طبعًا إلى الملك. وتمثّل من تُركوا بلا سلطان فيمن أفلحوا الأرض، كفلاحين وخدم، فضلاً عن الذين رُسم لهم الانضمام إلى الجيش تحت إمرة الملك والنبلاء. كان أيضًا من الذين تركوا بلا سلطان، طبقة برجوازية أو متوسطة جديدة مكونة من التجار والتجاريين، وصغار الفلاحين ممن امتلكوا الأراضى التى كانوا يفلحونها. وقد رفعت الطبقة المتوسطة مطالب حول النظام السياسى من أجل الدخول والمشاركة. وعلى أثر ذلك سعت هذه الطبقة نحو نيل فرص تحقق لها مجالاً يمكن للفرد فيه أن يمارس أنشطة كانت محرمة عليه فى النظام القديم.

(*) فيلسوف إنجليزى، تلقى تعليمه بمودلن هول بجامعة أكسفورد. أصبح عام ١٦٠٨ معلمًا لابن "وليم كافندش" ايرل ديفونشاير؛ وقضى بقية حياته المديدة فى مناصب مماثلة، وعلى الأخص فى أسرة "كافندش"، فكان معلمًا لشارل الثانى أثناء منفاه فى باريس عام ١٦٤٦ عقب موقعة ناسبى. (المترجم).

بعبارات سياسية عملية، إن توفير الحقوق أعطى للطبقة المتوسطة الفرص لأن تعبر عن مصالحها وأن تمارسها. ماذا ضمنت تلك الحقوق؟ الحقوق عند هوبز أمدت الناس بفرصة اتخاذ القرارات بصدد ما أرادوا عمله بحياتهم، وذلك فى إطار حدود معينة أرستها ثقافة ذلك العصر. وهو ما يعنى السماح للناس بمزيد من الفسحة عما كان فى الماضى، ولكن ليس لدرجة تجعلهم ينتهكون جميع معايير المجتمع. فحيث ينبغى أن يُمنح الأفراد حرية أن يكونوا تجارًا إذا ما أرادوا، فقد يُتوقع ألا يُعترف بهم كنبلاء إذا كان هذا ما يأملون فيه.

ويعد النظام السياسى الذى نشأ من هذه الرؤية، هو أساس الليبرالية التى تحقق الحرية الفردية بتمكين الناس من الحقوق التى تمدهم بالفرص والحماية. ولكنها فى الوقت نفسه تتطلب من الأفراد أن يراقبوا تلك الالتزامات المرتبطة بالفرص وأشكال الحماية الجديدة. فى المقام الأول، سيكون تاريخ الليبرالية مرتبطًا دائمًا فى الذاكرة العامة بالحاجة إلى نقد طرق الحياة التقليدية الموجودة، وذلك باسم الحرية، كما هو الحال فى عصر هوبز. فى الوقت الذى يقبلون فيه الحاجة إلى وضع حدود معينة ثقافياً على الحرية. وهذا التساؤل سيظل منشأ صراع اجتماعى، يتم حله فى الغالب باسم الحرية، وبدرجة أقل باسم الحفاظ على قيود للحرية من أجل حماية التقاليد.

يرى المحافظون كما سنأتى إلى مناقشتهم، أن الليبرالية تتصف بالسعى الدائم لجعل الناس يبررون التقاليد باسم الحرية. وهذا بالنسبة لهم يمكن أن يفضى إلى خيانة قيم مهمة- مثل القيم الدينية أو القيم الثقافية العتيدة- مطلوبة للحفاظ على النظام المجتمعى والجماعة. أما بالنسبة لليبراليين، فإن الحرية ليست قسرية على المجتمع، لأنهم يرون الحرية مرتبطة دائماً بالقيود الضرورية والمعقولة المطلوبة لتأمينها. ويناقش هوبز قيود القانون الطبيعى، فيما يؤكد "اسبينوزا" على الحدود المفروضة على السلطة من قبل الأغلبية فى مجتمع ديمقراطى، فى حين نجد "لوك" يصف ما نشير إليه كأغلبية مقيَّدة. وكل من هؤلاء الكتاب يفهم تلك القيود كضرورة لتأمين الحرية. وكما سنرى، فإن "جون ستيوارت مل" يدفع بأن الناس ينبغى أن يكونوا أحرارًا فى عمل ما يرغبون طالما لا يضرون بالآخرين. أما "إمانويل كانط" فيحافظ على وجود

قوانين قسرية تتشكل بالاتساق مع المعايير الأخلاقية العامة التى تؤمّن الحرية الفردية. ويأتى "جون رولز" ليناقش مكان الاتفاق المتداخل كأساس للقيود اللازمة للحرية. باختصار، إن ما يوحى به الليبراليون هو أنه إذا كانت التقاليد تنكر الحرية التى تتم فى إطار من القيود المعقولة، إذن ينبغى إعادة تشكيل التقاليد، كما كان الحال مثلا مع تقاليد الفصل العنصرى الذى أنكر الحرية على الأمريكان الأفارقة.

إن رؤية الليبرالية التى نقدمها هنا، توضح لماذا تعد الليبرالية تاريخًا من توسيع عدد الحريات التى توافرت لحماية حرية الناس، وكذلك تاريخًا للحاجة إلى توسيع تغطية الحقوق لأولئك الذين يفتقدون إلى حمايتها. فى نظر هوبز يفترض أن يكون هناك حق أساسى للحرية الفردية. وهو ما يعنى السماح للفرد باختيار مهنته ومعتقداته الجوهرية. ومن أجل هذه الغايات يكون الحق فى التملك همًا محوريًا. وفيما بعد، وبانتقالنا إلى ما بعد هوبز، سنرى أن عدد الحقوق قد امتد ليشمل حقوقًا سياسية، مثل حرية الاعتقاد، والتعبير، وتكوين الجمعيات، والفكر، وغيرها. فضلاً عن ذلك، فإن أولئك الذين تشملهم هذه الحقوق يزدادون؛ ليشملوا مزيداً من الفئات التى كانت فيما قبل لا تتمتع بها. والحقيقة أن تاريخ مجتمعنا (الولايات المتحدة- المترجم) يسير على هذا النمط من الليبرالية. فقد رأينا قائمة الحقوق تنمو؛ لتشمل إضافة إلى الحقوق الأساسية فى التعديلات العشر الأولى فى دستور الولايات المتحدة الأمريكية والمحكمة العليا- قد أقرت الحق فى الخصوصية، وتطوير أسس الحق فى الرعاية الصحية، والحق فى التعليم. ورأينا مجال الحقوق يتسع ليشمل فئات كانت مستبعدة من قبل، مثل النساء، والأمريكان الأفارقة، والشعوب الأصلية الأمريكية، والمثليين، وغيرهم.

من التطبيقات المهمة الأخرى لليبرالية، تأتى مصلحة الحرية التى تعد محورية للمشروع الليبرالى، والذى أورثه لنا هوبز بلا شك. ونعنى هنا أنه فى المطالبة بمجال للأشخاص لممارسة سلوك أو تبنّى معتقدات كانت منكرة عليهم قبل ذلك، فهذا يعنى أن لدى الأفراد مصلحة رئيسية فى الحرية. وهو ما يعنى أن قيمًا أخرى- مثل الاستقلال

والخصوصية والتكافؤ والجماعة- مهمة بقدر مساعدتها لهذه المصلحة. ولنناقش كلاً منها باختصار فيما يلى.

توحى قيمة الاستقلال بأن الأفراد ينبغى أن يمتلكوا حرية اتخاذ قرارات رئيسية تتعلق بحياتهم، متضمنًا ذلك تلك الموضوعات من قبيل اختيار المهنة أو الصداقات. فبدون الحرية لا يمكن أن يكون هناك استقلال فى الاختيار فيما يتعلق بقضايا رئيسية مثل هذه.

أما الخصوصية، فتشير إلى مجال/ مساحة خارج منال الآخرين أو الدولة، فضاء يمكن للأفراد العيش فيه كما يريدون. والخصوصية فى السياق المستخدم هنا، توحى بأن الدولة أو الآخرين يجب أن يسمحوا للأفراد بالاعتقاد فى أفكارهم الخاصة، وأن تكون لهم مشاعرهم الخاصة، ويتشاركون فى علاقات من اختيارهم الخاص- بدون تدخل.

وإذا أتينا إلى قيمة التكافؤ، فهى قيمة ذات أهمية خاصة فى هذا السياق، لكونها تمد جميع المواطنين بحقوق مماثلة، وبالتالى بحرية متكافئة.

وأخيرًا، فإن ما تؤكد عليه الليبرالية هو أن الحرية للأفراد أهم مما هى للجماعة. وهذا لا يعنى أن عدم انسجام الجماعة مع الليبرالية، وإنما يعنى ضرورة معرفة الصالح العام للجماعة بما لا يقلل من الحرية. والحقيقة أن قبول الجماعات مقرونًا بقدر ممارستها معايير مؤدية إلى حرية أوسع.

ويتبنى وجهة النظر هذه يدافع هوبز، أحد مؤسسى الليبرالية، عن المصالح العامة الكلية لطبقة جديدة، هى الطبقة البرجوازية، أو الطبقة المتوسطة، هذه الطبقة التى تعرضت للمدح والقدح. احتفى بها كتّاب مثل هوبز ولوك وكانط، حيث يراها كل منهم الجيش الداعم للحرية. أما من هاجموها، فيرون الطبقة المتوسطة الجديدة مهتمة فى الغالب بالإشباع الذاتى المادى وبالطمع، رافضة بذلك احترام كل ما هو مقدس. فهى فى نظر "جان جاك روسو" مصدر لتقويض الجماعة. وعند "كارل ماركس" أساس للصيغة المتوحشة من الرأسمالية، وعند "فريدريك نيتشه" أساس للتفكير المنقاد مثل القطيع.

على أية حال، فإن هوبز واسبينوزا ولوك وكانط المؤسسين الرواد لليبرالية، يمثلون فتح التنوير نحو مزيد من مصالح مجتمع يقوم على تعاليم العقل. فالعقل وسيلة تمكن الأفراد من أن يحددوا أساسًا الحياة الصالحة بأفضل طريقة ممكنة. وباتخاذ هذا الموقف، يؤكد العقل على أهمية الحرية، حيث إنه يدافع عن الحرية ضد أى شىء قد يقف فى طريقها، بما فى ذلك التقاليد البالية.

فى هذا الفصل، نرغب فى التأكيد على البعد الخاص بالمصلحة فى الحرية، ونطرح السؤال كيف يجعل هوبز هذه المصلحة منسجمة مع المجتمع المدنى بما يعنيه من مجال مستقل. ولهذا الغرض، نقوم هنا بوصف السياق التاريخى لليبرالية عند هوبز.

فمن ناحية، كان هناك من اعتقدوا أن النظام الملكى يجب أن يظل القوة السياسية المحورية دون منازع. ومن ناحية أخرى فى المقابل، كان هناك من دفعوا فى سبيل مزيد من الاستقلال عن سلطة الملك. وكان من بين أسباب اشتعال الحروب الأهلية الإنجليزية فى الفترة التى عاشها هوبز وجود نزاع حول مَن يجب أن يُخوَّل سلطة أكبر؛ الملك أم البرلمان؟ وقد ساند هوبز بوضوح فكرة الملكية المطلقة[1] . إلا أنه أسند سلطة الملك إلى فكرة وجود عقد اجتماعى يرضى به الشعب. وكان الشرط الرئيسى فى هذا العقد أن توجد الحكومة لحماية حرية الأفراد. هذه الحرية التى كادت تُستغل بشكل مطلق من قبل طبقة التجار الجدد، الذين كانوا يبحثون عن الاستقلال بغرض مراعاة مصالحهم فى مجتمع هيمنت عليه البنية القروسطية.

ومن ثم كان للناس أن يتفقوا؛ فى ظل العقد الاجتماعى الجديد الذى نَظَّر له هوبز؛ على أنْ يخضعوا لحكم نظام ملكى قوى، فى مقابل حرية شخصية يضمنها الملك ويرعاها. وقد رمز هذا العقد الاجتماعى الجديد إلى أن نظام المجتمع المنتمى إلى العصور الوسطى لم يعد هو الأساس الذى يمكن أن تنطلق منه التعهدات الاجتماعية. وفى المقابل تطورت المسألة لنجد هذه التعهدات وقد نشأت عن الرغبة فى تحقيق الحرية الفردية. ويصبح أهم شىء بالنسبة لتحقيق هذا الهدف، هو الحاجة إلى المحافظة على احترام الفضيلة المدنية. وهنا يأتى السؤال؛ ما الدور الذى تلعبه الفضيلة

المدنية فى النظام الذى وضعه هوبز فى كتاباته؟ إن الناس عندما يكونون أحراراً فى تقرير الطريقة الأنسب لهم فى الحياة؛ يتحتم عليهم مواجهة الصراعات، والخلافات. حتى الطبقات المختلفة التى ترعى مصالح متصارعة، يمكنها أن تعيش فى سلام إذا ما كانت هناك قواعد مشتركة، أو فضائل مدنية، يمكن أن يتقبلها الجميع ويمتثلون لها فيما هم ماضون فى إعلاء مصالحهم. وسنجد أن هذه الجهود التى بذلها هوبز لإيجاد قواعد، من شأنها تأمين الحقوق والحريات، كانت بمثابة اللبنة الأولى للرؤية الليبرالية للمجتمع المدنى، والتى سنناقشها على مدار هذا الجزء من الكتاب.

٢ . المنهج

ينبثق منهج هوبز الذى استخدمه فى إرساء تلك القواعد التى توفر أساساً عاماً للسياسة بين الطبقات المتفاوتة؛ عن ولعه بعلم الهندسة. فقد كان علم الهندسة " **Geometry** العلم الوحيد الذى أنعم الله به على البشرية"(٢). فالفرد يبدأ من فروض وتعريفات وبديهيات بسيطة، واضحة بذاتها. ثم يستخدم الاستدلال ليبنى أنظمة معقدة من هذه البديهيات البسيطة. وقد أُستخدمت هذه المقاربة لتفسير ما يدور من علاقات فى العالم الفيزيقى، واعتقد هوبز أنه يمكن دراسة العالم السياسى بنفس الأسلوب. إلا أن العقبة الوحيدة فى سبيل ذلك كانت فى تحديد الفروض الصحيحة البسيطة الواضحة فى ذاتها، لتكون أساساً لتفسير السمات العامة للسلوك الإنسانى. إذ بمجرد أن يجد المرء هذه الفروض يمكنه الانطلاق منها لتحليل وبناء نسق منطقى للعالم السياسى، يماثل فى طبيعته ذلك النسق الذى تقيمه الهندسة بالنسبة للعالم الفيزيقى.

وقد سعى هوبز إلى بلوغ هذا الهدف بالاستفادة من المنهج الذى وظفه جاليليو(*)؛ المتمثل فى المقاربة التحليلية- التركيبية، وطبقها على العالم السياسى(٣) . فقد استخدم

(*) زار هوبز جاليليو عام ١٦٣٦، وهى الزيارة التى زودته بعنصر رئيسى فى فلسفته الطبيعية والمدنية، وتمثل *الفكرة الخصبة التى تشيع فى فلسفته كلها*، وهى تعميم *علم الميكانيكا*، والاستنباط الهندسى لسلوك الناس من المبادئ المجردة لعلم الحركة الجديد. (المترجم).

جاليليو هذه المقاربة لفهم الحركات المعقدة. وقام بذلك أولاً فى الجانب التحليلى، بافتراض أن هناك قوى بسيطة لا يمكن ملاحظتها مباشرة، ولكن وجودها مجرد درب من الخيال. وافترض أن هذه القوى البسيطة تمثل أساسًا ضروريًا للحركات الأكثر تعقيدًا التى أراد تفسيرها. فعندما قام بتجميع هذه القوى البسيطة فى تركيب واحد مستخدمًا الاستدلال المنطقى، كان قادرًا على توضيح السبب فى وجود تلك الحركات المعقدة محل الدراسة.

ولجلب هذا المنهج إلى دراسة الجنس البشرى، يمكننا البدء بالمجال الكلى للسلوك الإنسانى كما نعرفه، ونسأل عن العناصر الأساسية التى يتشكل منها هذا الكل. وبحكم استخدامه لهذا المنهج استطاع "هوبز" أن يخلص إلى أنه عندما ننظر إلى الكل، أو المجتمع، كمركب يتكون من عدة عناصر **composite** سنجده متصفًا بحالة الحرب. ومن ثم يكون *السؤال عن العناصر الأساسية لهذا النظام*؛ *ماهيتها*، وكيفية *التفاعل* بين بعضها البعض لخلق عالم يتميز بحالة الحرب هذه. فضلاً عن أنه من خلال ما فهمه عن كيفية تكوين هذا الكل، أو تشكله، سيتسنى لهوبز أن يسأل: كيف يمكن إعادة تكوين العلاقات البيئية فى المجتمع بطريقة جديدة لتفادى الحرب، وتحقيق السلام.

إذن، كانت أسئلة هوبز واضحة، فجاءت على النحو التالى: أية قوى فى العالم الإنسانى تساهم فى الحرب؟ وكيف يمكن إعادة ترتيب هذه القوى لتحقيق عالم يسوده السلام؟ فلا أحد يستطيع أن يعرف عقلية الجنس البشرى بشكل يقينى. ولكننا نستطيع تخيل أو افتراض ماهية القوى المحركة للجنس البشرى على أساس ما لدينا بالفعل من معطيات عن السلوك الإنسانى. فإذا كان الواقع ككل يفيد بأن الأفراد معرضون للانخراط فى حرب مع الآخرين، فنحن لدينا قاعدة لتفسير الوضع العام فى ضوء ما يمكن طرحه من فروض وحقائق أساسية واضحة بذاتها، من شأنها تفسير هذه الوقائع. فضلاً عن أننا بمجرد معرفة لماذا تفضى العلاقات الإنسانية إلى حالة عامة من الحرب، سيكون من الممكن تحديد تلك القواعد والمعايير المشتركة التى يجب *أن يدعمها الجميع* بغرض تحقيق مجتمع *ملتزم بالسلام*.

وفى مناقشتنا لحالة الطبيعة the state of nature في الجزئية التالية، سنصف القوى الأساسية التى توحى باحتمال الحرب، وتحت أى ظروف يمكن تحقيق السلام. وقبل أن نعرج إلى هذه المحاولة؛ نرى من الأهمية أن نرصد التطبيقات السياسية العملية فى منهج هوبز. فقد كان على هوبز فى مناقشته للمجتمع، أن يواجه بعض الصراعات شديدة الصعوبة. وقد أشرنا بالفعل إلى واحدة منها تتعلق بدور الملك فى علاقته بالبرلمان. ولكن، وكما سنفصل بإسهاب فى الجزئية الرابعة من هذا الفصل، ثمة خلافات مهمة فى مجتمع هوبز حول دور المؤسسات الدينية فى علاقتها بكل من المجتمع والدولة. وبناءً على طبيعة وعمق الخلافات السائدة فى مجتمع هوبز، سيتضح عدم وجود أساس مشترك يمكن أن يقام عليه دور الدولة فى المجتمع.

وإذا نظرنا إلى هذا الاستنتاج من المنظور الخاص بأى من الأطراف المعنية فى هذه الصراعات، سنجده واضحًا ومفهومًا، بل وحتمى أيضًا. غير أن هوبز لم يتقبل بطبيعة الحال هذه المحصلة، واعتقد أنه كان من الممكن إيجاد أساس لتجنب الحرب فى مجتمعه. ولهذا الغرض سيكون من الضرورى اكتشاف وجهة نظر مشتركة تتجاوز ما ساد مجتمعه من تحيز، وتُستخدم فى إرساء القواعد المشتركة التى سيتقبلها الجميع من أجل حفظ السلام. وفى سبيل هذا، أشار هوبز إلى أن طبيعة أسباب الصراع تعد بسيطة للغاية. وبالتالى، فبحكم أن الأساس الفعلى للصراع غير مركب، فإن الخلافات التى تفرق الناس ليست خلافات واسعة على الإطلاق. ومن ثم فمن السهل تحديد الحلول السلمية لها. والمحصلة أنه عندما يفهم الناس أن أساس صراعاتهم لم يعد فى حقيقة الأمر كامنًا فى خلافات دينية أو فلسفية معينة، بل فى تفسيرات بسيطة للطبيعة البشرية، سيكون الاحتمال الأكبر أن يصبحوا قادرين على إيجاد مجموعة من القواعد المشتركة لتنظيم حياة سياسية، واجتماعية بطريقة يتقبلها الجميع.

فى هذه الحالة، ومع فهم الناس واستيعابهم للجذور الحقيقية للصراع، يمكنهم التوصل إلى أساس للتغلب- مرة واحدة وإلى الأبد- على أى صراع يكرهه الجميع.

وبدلاً من مجتمع تملؤهُ الحروب والنزاعات، يمكن أن يظهر مجتمع مدنى جديد ملتزماً بحماية الحرية الفردية للجميع. وهنا يظهر مذهب جديد للفضيلة المدنية، مذهب يمثل أساساً لتدعيم مفاهيم الحرية الفردية الخاصة، أو حرية اختيار الطريقة التى قد يراها المرء الأمثل بالنسبة له. وفى ظل الفضيلة المدنية الجديدة، تتمثل القواعد التى يجب على الجميع تقبّلها فى تلك القواعد المستخدمة فى تفادى أشكال الصراع المدمرة فى ظل المسار القائم لحماية الحرية الشخصية لكل فرد. فى هذه الحالة لن تتحدد طبيعة الفضيلة المدنية بعد ذلك فى ضوء الحاجة إلى تدعيم مفهوم معين للصالح العام؛ مفهوم يحدد لكل فرد مكانته الثابتة والدائمة فى المجتمع كما هو الحال فى جمهورية أفلاطون، أو مدينة أرسطو، أو الشكل القروسطى للمجتمع عند الإكوينى، بل فى المقابل من ذلك ستتيح الفضيلة المدنية لكل شخص أن يمتلك حريته فى تحديد الطرق الأنسب له فى الحياة. وبالمطالبة بأن يكون لدى الجميع هذه الحرية؛ تصبح الفضيلة المدنية مذهباً يشتمل على نظام أخلاقى قائم على إمداد كل فرد بالحقوق الأساسية نفسها.

ولكن المشكلة الرئيسية التى تعترى حجة هوبز: أن مفهومه للمجتمع المدنى يشتمل على دولة غاية فى القوة، تهدد الحرية التى يذود عنها فى رؤيته للمجتمع المدنى. وتوضيح الأسباب الكامنة وراء هذا الموقف يمثل واحداً من الأهداف الرئيسية من هذا الفصل.

٣ . حالة الطبيعة

إذن، ما المصدر الدائم للصراع؟ لتوضيح أسباب الصراع الإنسانى، وضع هوبز رؤيته الخاصة فيما يتعلق بحالة الطبيعة **the state of nature**. وهى رؤية تمثل ما تصوره عن التفاعلات الإنسانية قبل أن يوجد مجتمع منظم، وقبل أن تكون هناك حكومة، وقبل أن يكون هناك أى شكل من القوانين. فهى رؤية تمثل وصفه الخاص الذى تخيله عن الحياة الإنسانية. وقد أمكن للصورة التى التقطها لهذا الوضع أن تبين لماذا كان الصراع حتمياً. كما أنه من الممكن أيضاً، وتأسيساً على رؤيته هذه، أن نفهم السبب فى إمكانية إيجاد حل مقبول.

لقد دفع هوبز فى عرضه لحالة الطبيعة، بأن الناس لديهم دائمًا دافعية لبلوغ ما يرغبون فيه، وأنهم لا يريدون تحقيق رغباتهم الحالية فحسب، بل لديهم كذلك حاجة قوية إلى أن يكونوا فى وضع يخول لهم تحقيق أية رغبات مستقبلية(٤) . فهم لا يمكنهم تحقيق "عيشة مُرضية" إلا عندما ينجحون فى هذا الشأن. فالناس قد لا يختلفون إلا فى إطار ما لديهم من أهواء مختلفة. ولكن لأنهم جميعًا يريدون إدراك هذه الأهواء، فهم بذلك يتقاسمون أملاً مشتركًا فى تحقيق الرضا فى حياتهم(٥) . ومع ذلك، كى يحرز المرء رغباته؛ يجب أن يمتلك ما يكفى من "قوة" أو من الوسائل اللازمة، بما يجعله ينال ما يحتاجه لإشباع هوًى لديه. وتأسيسًا على استمرارية وجود هذا الوازع لدى المرء لبلوغ رغباته، فإن البحث عن القوة يمثل مشروعًا متواصلاً "لا يتوقف إلا بالموت"(٦) .

وقد يسأل المرء: لماذا يكون البحث عن القوة متواصلاً هكذا؟ فلماذا يسعى المرء إلى مزيد من القوة طالما أنه، على أية حال، قد اكتسب منها ما يكفى لنيل أهدافه؟ فى حالة الطبيعة، يجد الأفراد أنفسهم فى وضع لا يمكنهم فيه مطلقًا أن يتمهلوا ويستمتعوا بأى شىء قادرين على إحرازه بما لديهم من قوة. فهم دائمًا ما يتلفتون متسائلين: متى؟ وما إذا كان شخص بجوارهم سيوقع بهم الأذى. وكى يحولوا دون وقوع هذا الاحتمال، يشعر الناس دائمًا بالحاجة إلى إيجاد طريقة لاكتساب مزيد ومزيد من القوة. وفيما هم ماضون، يعترى الغرض من اكتساب القوة بعض التغيير، لكنهم يظلون فى حاجة إلى القوة لاقتناء المنافع التى تمكنهم من التمتع بالحياة. بل إنهم أيضًا يكتشفون أن من الضرورى تأمين القوة فى حد ذاتها، بحيث يمكنهم تحرير أنفسهم من الخوف المستمر من ضرر الآخرين. فالإنسان كما قال هوبز "لا يمكنه أن يطمئن إلى ما لديه الآن من قوة ووسائل تمكنه من رغد العيش، بدون أن يحرز المزيد منها"(٧) .

هذا بالإضافة إلى أن الخوف من أن يسلب الآخرون ما فى حيازتنا، لا بد وأن يخلق حالة من العنف المتبادل بين الأشخاص. فإذا كان كل منا يعتقد أن أى شىء يملكه قد يسلبه الآخر؛ فلن يثق أحد بآخر مطلقًا. ومن ثم سيظن أن هذا الآخر دائمًا

ما يخطط لإيقاع الضرر به. وبالطبع سيفضى هذا الوضع من انتزاع الثقة المتبادلة إلى نشوء بعض الميول المدمرة بين الناس. وهنا "ستتخذ طرق الخصم، فى الحصول على رغباته، سبيل القتل والقهر، والإطاحة بالآخرين"(٨) فالتنافس بين الناس، فى حالة الطبيعة، يفضى إلى وجود حاجة لتحقيق المكاسب على حساب الآخرين، وإعمال العنف ضدهم، بل كذلك إلى "جعل أنفسهم أسياداً على ما يملكه الآخرون من نساء، وأطفال، وأنعام"(٩) . فلا غرو أن نجد الحياة فى حالة الطبيعة؛ بائسة، وفقيرة، وقذرة، ووحشية، وقصيرة الأمد"(١٠) .

ورواية هوبز لحالة الطبيعة، تبدو وكأنها تصف امتدادات عقلية السوق بالنسبة للمجتمع المدنى فى أكثر أشكالها تدميراً. فالناس هنا يتصارعون ويتكالبون على موارد مالية تمكنهم من الحصول على القوة، أو الوسائل المادية لاقتناء ما يمنحهم السعادة والرضا فى حياتهم. فقد وضع هوبز فى ذهنه تأثير سياق السوق، عندما دفع بأن قوتنا كأفراد ترتبط بـ"ثمننا"**our worth** أى "السعر" **the price** الذى سيدفعه الآخرون مقابل ما نقدمه من خدمات. فنحن باستطاعتنا إحراز مزيد من القوة أو الوسائل لتحقيق غاياتنا إذا ما تمكّنا من تعزيز قيمتنا، أو السعر الذى يمكن أن نطالب به الآخرين، عندما يريدون الاستفادة من خدماتنا. مع ذلك فإن قيمتنا تعتمد دائماً على أحكام وحاجات الآخرين(١١) . فإذا وجد الآخرون أن ما نعرضه لم تعد له أية قيمة؛ سنفقد قدرتنا على اقتناء ما يحقق لنا الرضا والسعادة. والأشخاص الهوبزيون (نسبة إلى هذا النمط من الأشخاص الذى صوره هوبز- المترجم) لا يختلفون عن كثير من الأشخاص بيننا اليوم؛ يعيشون دائماً فى خوف ووجل من أن يصيروا فى نظر السوق بلا قيمة يساهمون بها فى المجتمع.

وتأسيساً على هذه الصورة المركبة للجنس البشرى فى حالة الطبيعة، يصبح من المفهوم الآن لماذا يصير المجتمع عالماً متناهشاً، يأكل فيه الذئب أخاه؛ حيث الجميع مشغولون بمحاولة السيطرة وإخضاع الآخر قبل أن يهيمن هو عليه ويخضعه. إذا كانت هذه هى الصورة، سيبدو من المستحيل إذن بالنسبة للجنس البشرى أن يتجنب

الحرب ويؤسس مجتمعًا مدنيًا. ولكن هوبز أوحى بعكس ذلك. لأنه إذا ما نظر المرء عن كثب إلى طبيعة العلاقات الإنسانية، سيفهم كيف يمكننا تحويل أساس الصراع بين الناس والحاجة المستمرة لإحراز مزيد من القوة، إلى توجه محبذ للسلام بدلاً من الحرب. كيف يمكن ذلك؟

ذكر هوبز أنه بالرغم من حقيقة أن معظم الناس يفكرون أنهم أكثر تفوقًا من الآخرين، ومن ثم اتصافهم بـ "غطرسة فارغة vain conceit"[١٢] فإن المسألة فى حقيقة الأمر أن معظمنا متساوون فى القدرة، والمقدرة. فقد جعلت الطبيعة الناس متساوين فى قدرات الجسم والعقل، بالرغم مما قد يوجد أحيانًا من شخص أقوى جسديًا أو أسرع ذهنيًا من الآخر، فعندما يتم حساب الجميع ككل، نجد أن الفرق بين شخص وآخر يكاد لا يُذكر"[١٣] . كيف لهذه الحقيقة أن تفسر أساس السلوك المدمر المتغطرس، وتخلق أساسًا لعقد اجتماعى جديد، يحل فيه التعاون محل الحرب؟ سؤال نتناوله فيما تبقى من هذه الجزئية.

يوحى تساوينا فى القدرات إلى تساوينا فى أملنا جميعًا أن نصير قادرين على بلوغ الغايات التى تحقق لنا الرضا[١٤] . ونتيجة لهذا التساوى فى القدرات والأمل، فمن الطبيعى أن يصبح الشخصان اللذان يسعيان إلى الشىء نفسه عدوين، لأنه من المستحيل أن يحصل كلاهما على الشىء نفسه. وهنا يقول هوبز "عن هذا التساوى فى القدرة ينبثق التساوى فى أمل إحراز الغايات، ولذلك إذا ما رغب أى شخصين فى الشىء نفسه الذى من المحال أن يتمتع به الاثنان سيصبحان عدوين، وفى سبيلهما إلى إدراك غايتهما.. سيحاول كل منهما تدمير الآخر أو قهره"[١٥] .

وفى عالم تتساوى فيه القدرات وتندر فيه الموارد، على الأقل بمفهوم عدم وجود ما يكفى من الأشياء التى يرغب الجميع فى تحقيقها، فمن المحتمل بالطبع أن يسعى كل منا إلى التحكم فى الآخرين والسيطرة عليهم. السبب فى ذلك أننا ندرك ذلك الخيط الرفيع بين النجاح والفشل. فقد يكون مجرد الحظ هو ما يميزنى كشخص ناجح عنك كشخص فاشل. فأنا وصلت إلى الوظيفة الخالية التى سعينا إليها معًا، قبل أن تصل

أنت إليها، ومن ثم حصلت عليها. ولو كنت وصلت قبلى لكان لك أن تنال الوظيفة بدلاً منى. فالمشكلة هنا أن ثمة وظيفة واحدة فقط، ونحن شخصان نتنافس عليها. ولأننا متساويان فى القدرة، فإن صاحب العمل لن يكون عليه الانتظار ليحدد من منا الأكثر موهبة، بل سيأخذ من سيسبق إليه. وعندما ندرك أن هذا هو السياق الحقيقى للحياة سنجد أن الخاسرين يحقدون على الرابحين. فالخاسر يشعر أن الرابح إنما يربح بسبب الحظ فقط، وليس بسبب القدرة. ولأن كل منا يعتقد فى نفسه بكل زهو وخيلاء أنه أفضل من الآخر، فنحن نعتقد دومًا أننا الأحق بالوظيفة من ذلك الآخر الأقل جدارة. وهكذا فنحن أفضل بكثير، وهذه الأفضلية تدفعنا إلى معاملة الآخرين بازدراء وعنف.

فضلاً عن كون الشخص الناجح ليس الأفضل فعليًا، ويعلم أنه محل غيرة الآخرين الذين يضمرون له مشاعر عنيفة، فإنه يصبح فى قلق من أن يُسلب منه كل ما اقتناه فى وقت ما مستقبلاً. لقد نال الوظيفة نعم، ولكنه إذا غفل عنها فى أى وقت حتى لدقيقة واحدة سيجد نفسه شريداً. ومن ثم فهو لا يستطيع مطلقًا أن يستلقى مسترخيًا فى المساء، لأنه دائمًا ما يشعر بعدم الأمان من أن يفقد كل ما لديه. فضلاً عن أنه فى سياق هذا النظام لا توجد معايير للعدالة، يمكن أن تُتخذ أساسًا للتخفيف من حدة خوف المرء(١٦) .

ومن هنا نجد الناس– فى هذا الوضع– منساقين بفعل الحاجة إلى إحراز تفوق دائم على الآخرين. فنحن على استعداد أيضًا لاستخدام العنف من أجل أن ننصّب من أنفسنا أسيادًا على الآخرين. إلا أن هوبز دفع بأنه ليس مقدرًا علينا أن نعيش هكذا. ويبدو أن السبب الأساسى، مرة أخرى، هو التساوى فى قدراتنا الأساسية. إننا جميعًا مشتركون فى امتلاك مشاعر رئيسية– الخوف من الموت والرغبة فى حياة هانئة. "والمشاعر التى تدفع الناس نحو السلام هى الخوف من الموت، والرغبة فى تلك الأشياء الضرورية اللازمة لحياة كريمة"(١٧) . هذه المشاعر تصبح مرحلة رئيسية بالنسبة لنا، عندما ندرك أن البحث الدءوب والدائم عن القوة لدى كل منا يهدد بتدمير كل أمل فى سلام اجتماعى وفى الراحة وفى التحرر من الخوف من الموت.

عند هذه النقطة، يكتشف الناس أن الحرب المستمرة التى ينخرطون فيها بين بعضهم البعض، تمثل برمتها إضراراً بخلق الشروط المطلوبة لتحقيق الرخاء. فمع استمرار الحرب لن تكون هناك تنمية صناعية إلا القليل، ولن يوجد فن أو تقدم فى المعرفة، ولن توجد تجارة بين الأمم، وهكذا(١٨) . ومرة أخرى كجزء من التساوى المشترك فى قدرة الإنسان، سيبدو أن من بين مسببات السلام هو إدراك الأفراد عموماً أنهم يتقاسمون مجموعة مشتركة من التوقعات بالنسبة للحياة. وإذا جاءت توقعاتهم مختلفة على نحو واسع، فلن يكون هناك أساس يمكن عليه إرساء مجتمع ونظام سياسى يعمه السلام. ولكن بالنسبة لهوبز لا يبدو الأمر كذلك؛ لأن الناس ترغب دائماً فيما يؤمّن رخاءهم ويضمن سعادتهم.

فخوفنا المشترك من الموت، والالتزام المشترك بالحصول على ما يحقق حياة رغده، يدفعنا جميعاً إلى البحث عن أساس جديد للمجتمع، ويعاوننا فى هذه المحاولة وجود "قواعد السلام" Articles of Peace التى قد يصل الناس إلى اتفاق بشأنها. تلك القواعد التى يمكن أن يتقبلها الجميع، وترسى دعائم المجتمع المدنى الجديد ويُشار إليها باسم قوانين الطبيعة the laws of nature(١٩) .

٤ . المجتمع المدنى عند هوبز: قوانين الطبيعة والفضيلة المدنية

ما طبيعة العقد الاجتماعى الجديد، أو الفضيلة المدنية التى تجسد "قواعد السلام" التى يتقبلها مواطنو هوبز؟ تدور إجابة هذا السؤال حول الشىء الذى يمكن للجميع إدراكه كعنصر مشترك يقبله كل فرد كأساس للمجتمع. هذا العنصر الرئيسى هو الحرية، أو حق كل شخص- سواء كان مقدراً بالطبيعة أو العقل- فى استخدام قوته لحفظ بعده الذاتى فى الحياة. وبالتالى فى عمل أى شىء يكون وفقًا لحكمه وعقله أفضل الطرق بالنسبة له(٢٠) . وهنا يحق لكل شخص الحصول على حريته الشخصية، ليرسم مسار حياته وفقًا لأهدافه ورغباته.

أضف إلى ذلك أن هذا النوع من الحرية لا يمكن تحقيقه، حسب هوبز، إلا بمراعاة واتباع حدود وقيود معينة فى سلوكنا. لأنه بمراعاتنا لهذه القيود على سلوكنا،

فإننا ننتقل من "حالة الطبيعة" إلى "حالة المجتمع المدنى". فهذه القيود توحى لنا بالحاجة إلى اتباع قواعد من شأنها المساعدة فى تحقيق الأهداف الخاصة التى قد يختارها الأفراد، والمحددة على نحو فردى. لقد كانت الحرية فى حالة الطبيعة تُعرّف بالطبع على أنها حق الجميع فى كل الأشياء، ومن ثم فإن الناس لن يتقبلوا مطلقا هذه القيود المقررة فى المجتمع المدنى. إلا أن مذهب الحق فى كل الأشياء، ذلك الخاص بحالة الطبيعة، والذى يعنى حرية بدون قيود، لا يعنى فى الواقع سوى حالة متواصلة من الحرب(٢١).

وهذا الشرط لا يمكن أن يستمر إذا كان للناس أن يخلقوا مجتمعًا ملتزمًا بالسلام. وهو الهدف الذى أصبح ضروريًا بسبب الخوف الدائم، وكذلك التهديد المستمر من الموت. وبالتالى يفضى الأمر إلى اقتناع الأفراد بقوانين معينة للطبيعة، أو ما يمكن أن نسميه نحن بالفضائل المدنية civic virtues، جاعلين منها أساسًا لإرساء قواعد السلوك لجميع المواطنين فى المجتمع. أول هذه القوانين وأكثرها أساسية، هو أن جميع الأشخاص يجب أن يسعوا إلى السلام. ومن قوانين الطبيعة أيضًا إمكانية استخدام الأفراد لأية وسائل، بما فيها العنف، للدفاع عن أنفسهم من أى ضرر(٢٢). ومع ذلك، فباتباعهم المسار السلمى للسلوك لن يكون محتمًا على الأفراد اللجوء إلى القوة فى الدفاع عن أنفسهم، عند انتقالهم من حالة الطبيعة؛ حيث يغلب الميل إلى إيذاء الآخرين؛ إلى حالة المجتمع المدنى(٢٣) حيث الغالب هو القانون الثانى للطبيعة، الذى ينص على أنه لا يجب على أحد أن يسعى إلى منح نفسه نصيبًا من الحرية أكبر مما يمنحه للآخرين. هذا القانون نجده ملخصًا فى الكتاب المقدس من خلال القاعدة الذهبية **golden rule** التى تقول: "عاملوا الآخرين كما تحبو أن يعاملوكم"(*). **whatsoever you require that others should do to you, that do ye to them**(٢٤)

(*) ورد هذا المثل فى "إنجيل متى" (وفق الترجمة العربية من اللغة الأصلية الصادرة عن دار الكتاب المقدس) بالنص التالى: "فكل ما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا هكذا أنتم أيضاً بهم، لأن هذا هو الناموس والأنبياء." (الإصحاح السابع، الآية ١٢). وفى النسخة الإنجليزية حسب ما جاء فى New" International Version" ورد هكذا: So in everything, do to others what you would have them do to you, for this sums up the Law and the Prophets.

كما ورد فى "إنجيل لوقا" على النحو التالى: وكما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا أنتم أيضاً بهم هكذا. (الإصحاح السادس الآية ٣١). وفى النسخة الإنجليزية : Do to others as you would have them do to you (المترجم).

لقد كان ما يدور فى ذهن هوبز هنا، إطار تعاونى للمجتمع يتمثل جوهره فى قبول كل شخص لمسألة الحاجة إلى التلبية المتبادلة لحقوق الناس بعضهم البعض، من أجل تأمين حرية كل شخص. فقد ذكر هوبز فى هذا السياق: إن الأفراد لن يتقبلوا تلك القيود المرتبطة بالاعتراف بحقوق الآخرين، إلا "عندما يتعلق الأمر بهذا الحق أو ذاك مما يمكن انتقاله منهم وإليهم بصورة تبادلية، أو فيما يتعلق بأى خير آخر يأملون فيه وبالوتيرة نفسها"(٢٥)، فلن ينصاع أحد لمطلب احترام حقوق الآخرين، ما لم يتحقق له- من امتثاله هذا- ضمانٌ لحقوقه وأمنه. وكى نحمل الناس على احترام حقوق الآخرين، يجب إذن وضع شروط تمكّن هؤلاء وأولئك من الشعور بأنهم إن لم يفعلوا ذلك، فإن مصالحهم الأساسية؛ بما فيها الحاجة إلى حفظ الذات، والرضا ستكون لا محالة عرضة للخطر(٢٦) . وعندما يمكن تلبية هذه الشروط يصبح كل فرد فى وضع يخول له احترام حقوق الآخرين. فالعقد الاجتماعى الجديد، كما صوره هوبز وما ينبثق عنه من رؤية للمجتمع المدنى، يشيران بلا شك إلى مفهوم الاحترام المتبادل، أو الفكرة القائلة بأنه عندما يسعى الناس إلى إيجاد مساحة لمصالح الآخرين، سنجد أن كل شخص يعمل فى سبيل إعلاء حقوق الآخر.

فى هذا الإطار المتعاون الذى يوفره العقد الاجتماعى لهوبز، ستُخلق الطرق التى تتيح للأفراد الانخراط فى علاقات من التعامل المتبادل. فأينما ووقتما بادلوا شيئًا بآخر نجدهم يحررون العقود، مثلما هو الحال عندما يبيعون أو يشترون بوسيلة المال(٢٧) . وفى العهد، كصيغة أخرى للعقد؛ يعقد طرفان (شخصان) اتفاقًا ما، يتم تنفيذ شروطه فى المستقبل(٢٨) . إلا أن فكرة العهد تثير، مع ذلك، مشكلة خطيرة يجب على المجتمع المدنى مواجهتها. وهى: ما الذى يمنع أحد طرفى الاتفاق، ولنقل "س"، من الوفاء بما تعاقد عليه؟ ومن ثم لا يؤدى فى موعدٍ ما فى المستقبل ما يتطلبه العقد فيما يخص الطرف الآخر "ص"! يشير هذا السؤال إلى أن نزعة إخضاع الآخرين لا يمكن أن تُمحى تمامًا من عند الأفراد، حتى فى سياق مجتمع يحكمه القانون الطبيعى. وهذه المشكلة لا يمكن درؤها إلا إذا كانت هناك سلطة عامة من شأنها إجبار المتعاقدين ومعاقبة من لا يمتثل للعهد.

يقول هوبز:

إذا كان هناك عهد، لا يفي به أي من الطرفين في الوقت الجاري، ولكنهما يثقان ببعضهما البعض؛ فإنه في حالة الطبيعة الخالصة (أي حالة الحرب بين الجميع) يصير هذا العهد باطلاً بمجرد وقوع أي قدر من الشك بينهما: ولكن إذا كانت هناك سلطة عامة فوق الطرفين قادرة بالحق والقوة على إلزامهما بالوفاء لن يصير العهد باطلاً. لأن من يفي أولاً لا يضمن أن الآخر سيفي بدوره بما عليه. وذلك لأن قيود الكلام وحدها، بدون خوف من قوة ملزمة رادعة، ما هي إلا قيود واهية للغاية فيما يتعلق بكبح طموح الناس وجشعهم وغضبهم، وغير ذلك من الأهواء والمشاعر(٢٩) .

If a Covenant be made, wherein neither of the parties perform presently, but trust one another; in the condition of meer Nature (which is a condition of Warre of every man against every man,) upon any reasonable suspition, it is Voyd: But if there be a common Power set over them both, with right and force sufficient to compell performance; it is not Voyd. For he that performth first, has no assurance that the other will perform after; because the bonds of words are too weak to bridle mens ambition, avarice, and other Passions, without the fear of some coercive power.

وبناءً على هذا الموقف يظهر لنا قانون آخر من قوانين الطبيعة شديد الأهمية، ألا وهو العدالة **justice** أو ما يتمثل في الفكرة القائلة إن الناس (يجب) أن ينفذوا العهود التي قطعوها على أنفسهم. إنها الفكرة التي بدونها تكون هذه العهود بلا جدوى، مجرد كلمات فارغة. ويظل مبدأ حق الجميع في كل شيء باقيًا؛ فنحن ما زلنا في حالة الحرب"(٣٠) . والمجتمع العادل ما هو إلا مجتمع يلتزم فيه الأفراد بعهودهم مع الآخرين، وإن لم يفعلوا فلن يكون هناك أساس لحصول أي شخص على تعاون من الآخرين؛ وهو التعاون المطلوب لتحقيق أهدافهم الشخصية. هذا فضلاً عن أن العدالة غير ممكنة إلا في حالة وجود سلطة عامة، أي كومنولث، أو ما يمكن تسميته بدولة ذات قوة رادعة، تحمل الناس على الوفاء بوعودهم(٣١) . ففي ظل عدم وجود الدولة التي

يمكنها تفعيل الاتفاقات، سينقلب المجتمع على عقبيه عائداً إلى حالة الطبيعة، أو حالة الحرب المستمرة.

فضلاً عما ذُكر، فقد أشارت مناقشة هوبز للقانون الطبيعي، أنه بالإضافة إلى السلطة العامة التي ينبغي على كل فرد أن يحترمها، هناك صيغ أو أشكال أخرى من الفضيلة المدنية، أو القوانين الإضافية للطبيعة، تعد نافعة في حماية حريات كل شخص. على سبيل المثال على الناس أن يبدوا امتنانًا عندما يعطيهم الآخرون شيئًا دون أن يتوقعوا مقابل له[٣٢] . فقد راود هوبز الأمل في خلق ثقافة مدنية لا يعد الناس في ظلها متصورين أنفسهم أعداء كامنين لبعضهم البعض. والامتنان أو العرفان إنما يساعد في تحقيق هذه الغاية، لأنه يتطلب من الناس أن ينظروا إلى حاملي الهبات أو الهدايا على أنهم يتصرفون بوازع من إرادة خير[٣٣] . في حين إذا أبينا دائمًا أن نعزو منح العطايا إلى وجود نية حسنة؛ فلن يكون هناك أساس لإشاعة الثقة، أو حسن النوايا، بين الناس. في هذا الإطار يجب أن نظهر للآخرين فضيلة إسداء المعروف، أو فكرة جهاد الفرد في سبيل وضع نفسه في خدمة الآخرين[٣٤] . هذه الفضيلة ستمكّن الناس من فهم وتقبل هذا التنوع الهائل من المصالح والحاجات التي تشكل المجتمع. كما يتوجب على الأفراد أن يتعلموا كيف يتسامحون مع الآخرين فيما مضى من آثام، وأن يتغلبوا على إغواء الانتقام. وإلا لن يكون سلام[٣٥] . هذا بالإضافة إلى أن الناس لن يتمكنوا من تأمين حالة السلم في المجتمع، إلا عندما يتفق كل منهم على معاملة الآخر كفرد مساوٍ له. وما انتهاك هذا المبدأ إلا رذيلة التكبر[٣٦] . ولتأمين شروط المساواة يجب أن يتجنب الأفراد "الغطرسة" أو الميل إلى محاباة أنفسهم بما لا يمنحونه للآخرين من حقوق[٣٧] . بل على الجميع أن يعترفوا بالحقوق الأساسية التي تخص كل فرد، مثل الحق في التصرف في أبدانهم والتمتع بالهواء وبالحركة، والتنقل من مكان إلى آخر، وجميع الأشياء الأخرى التي بدونها لا يستطيع الفرد أن يعيش بصورة جيدة"[٣٨] .

وتشير القوانين أيضًا إلى أنه يتوجب على الناس أن يتعلموا كيف يتعاملون مع بعضهم البعض، على نحوٍ عادل. وإلا فسوف يلجأون إلى العنف فى حل خلافاتهم. فعندما يتعاملون بصورة عادلة ستنفض الخلافات بطرق ووسائل سلمية؛ مثل اللجوء إلى قضاة منصفين أو مُحَكَّمين محايدين. وبمراعاة هذا الالتزام، يحتفظ الناس باحترام هذا القانون الطبيعى أو الفضيلة المدنية المتمثلة فى "الإنصاف" equity[٣٩] فلتحقيق العدل كفضيلة تتضمن الإنصاف فى توزيع الموارد الأساسية، مثل الأملاك، يتطلب الأمر وجود مزيد من القوانين الطبيعية أو الفضائل المدنية. وهو أمر يرتبط بالطريقة التى يتم بها تقسيم الملكيات وتفض بها النزاعات، بين المواطنين.

بالنسبة للملكية property يرى هوبز أن ثمة قوانين طبيعة تتعلق بالتمييز بين الملكية الخاصة والعامة. فيما يخص الملكية العامة، فإن المنافع التى لا يمكن تقسيمها يجب أن يتم تقاسمها بين المشاع، ولا يمكن إنكار حق أحد فى الحصول عليها. لقد كان فى ذهن هوبز هنا الماديات الأساسية المطلوبة لتحقيق الحياة، مثل الهواء الذى يحيينا والماء الذى يروينا، وهكذا. ولكن بالنسبة للأشياء التى لا يمكن تقسيمها، أو التمتع بها على المشاع، فمن الضرورى إيجاد طريقة عادلة لتوزيعها. فى هذه الحالة قصد هوبز الملكية الخاصة، وأشار إلى أن هذه الملكية الخاصة توزع بالقسمة، بحيث يؤمن كل شخص بأن هناك فرصة عادلة فى الحصول على نصيبه. ومبدأ التوزيع بالقسمة لا يزيد شيئًا عن المفهوم الخاص بأن المنافع التى لا يمكن التمتع بها على المشاع من قبل الجميع، توزع على أساس منح تخويل الحق فى شىء ما للشخص الذى حازه أولاً[٤٠] .

أضف إلى ذلك أنه فى المواقف التى يحدث فيها خلافات بين الأفراد فى الرأى، ويقعون فى إشكالية ما إذا كانت أعمال بعينها متاحة تحت مظلة القانون؟ فمن قوانين الطبيعة أن يكون على المواطن التسليم بعدم استطاعته أن يكون حكمًا محايدًا فى مسألة يكون هو نفسه طرفا فيها. وبناءً على ذلك، فعلى كل فرد أن يضع ثقته بطرف ثالث محايد، يتمثل بلا شك فى الدولة التى يمكنها أن تعمل بالعدل والإنصاف تجاه كل فرد[٤١] .

وإذا قدر لقوانين الطبيعة أن تصير جزءًا طبيعيًا من النظرة العامة لكل فرد؛ فسوف يحترم كل مواطن حقوق الآخرين بوازع من إرادته الشخصية. ولكن الحقيقة أن الناس لن يعتنقوا حتى مجرد هذه الفضائل ما لم توجد "رهبة من قوة ما تجعل الناس ملتزمين"، حيث اعتقد هوبز أن قوانين الطبيعة كانت مناقضة لمشاعرنا، أو نوازعنا الطبيعية التي تدفعنا إلى التحيز أو المحاباة والغرور والانتقام، وإلى ما شابه"(٤٢) . وقد أمل هوبز في أن يُحيِّد هذه النوازع القوية، ويخلق مجتمعًا قائمًا على القواعد العادلة لقوانين الطبيعة. وذلك عن طريق إرساء دولة قوية تتمثل وظيفتها الوحيدة في استخدام قوتها لإعلاء هذه القوانين. وكما يقول "إن عهوداً بغير سيف، ليست سوى كلمات"(٤٣) . ومن ثم، فالدولة في مجتمع مدني يجب أن يكون لديها سيف. ومع ذلك، وكما سنستعرض في الجزئية التالية سنجد أن سلطة الدولة متروك لها أن تنمو، إلى حيث ينتهي بها أن تصبح مهدِّدةً للحرية التي يسعى المجتمع المدني إلى حفظها.

٥ . دور الدولة وبنيتها

كيف يمكن خلق ما أسماه هوبز بالكومنولث **Commonwealth** أو اللوياثان **Leviathan**(*) المتمثل في السلطة الحاكمة، المهيمنة بالقوة لتوفير السلام والحماية في مجتمع

(*) بعد نفي شارل الثاني إلى باريس، انصرف هوبز عما كان فيه من تأملات للطبيعة وشرع في آيته الكبرى: اللوياثان أو "التنين" الذي عرض فيه بصورة لاذعة آراءه في الإنسان والمواطن، ونشر هذا الكتاب عام ١٦٥١ . وقد استوحى هوبز هذا اللفظ من وحش بحري ورد في الكتاب المقدس: "دعني أحدثك عن أطراف لوياثان وعن قوته وتناسق قامته. من يخلع كساءه أو يدنو من متناول صفي أضراسه؟ من يفتح شدقيه؟ إن دائرة أسنانه مرعبة! ظهره مصنوع من حراشف كتروس مصفوفة متلاصقة بإحكام، وكأنها مضغوطة بخاتم، متصلة بعضها ببعض، متلبدة لا تنفصل. عطاسه يومض نوراً، وعيناه كأجفان الفجر ،من فمه تخرج مشاعل ملتهبة، ويتطاير منه شرار نار، ينبعث من منخريه دخان وكأنه من قدر يغلي أو مرجل. يضرم نفسه الجمر، ومن فمه ينطلق اللهب. في عنقه تكمن قوة، وأمام عينيه يعدو الهول. ثنايا لحمه محكمة التماسك، مسبوكة عليه لا تتحرك. قلبه صلب كالصخر ، صلد كالرحى السفلى. عندما ينهض يدب الفزع في الأقوياء، ومن جلبته يعتريهم شلل. لا ينال منه السيف الذي يصيبه، ولا الرمح ولا السهم ولا الحربة. يحسب الحديد كالقش والنحاس كالخشب النخر. لا يرغمه السهم على الفرار، وحجارة=

مدنى؟[٤٤] ذكر هوبز هنا أن الكومنولث، أو ما يمكن الإشارة إليه أيضًا بالدولة، إنما يتحقق عندما يتفق جميع أعضاء المجتمع على وضع السلطة الخاصة بحكم المجتمع فى يد رجل واحد، أو مجلس واحد. وفى سبيل هذا يتفق الجميع على الامتثال لإرادة السلطة الواحدة. وفعل الموافقة الذى من شأنه تحقيق دولة ذات قوة عظيمة تؤمّن السلام، وتحمى المجتمع من الأعداء الخارجين، يدل عند هوبز على قاعدة أو أساس للوحدة الاجتماعية، القائمة على دخول كل فرد فى اتفاق مع كل الآخرين بالسماح لحكومة واحدة فقط أن تحكم فى المجتمع(*) . وفى سبيل ذلك أشار هوبز إلى أن الأمر سيبدو بذلك وكأن كل فرد قد قال للآخرين:

""أنا أفوض هذا الرجل أو هذا المجلس، وأترك له حقى فى الحكم، بشرط أن تعطوه أنتم أيضًا هذا الحق، وتفوضوه فى أعماله بالطريقة نفسها"[٤٥] . *والدولة أو الكومنولث التى يطلق عليها أيضا العاهل* **sovereign** *تُخول قوة سيادية على المواطنين الذين يطلق عليهم الرعية* **subjects** *وسوف نستخدم مصطلحى الدولة والعاهل بالتناوب"*[٤٦] .

"I Authorise and give my Right of Governing my self, to this Man, or to this Assembly of men, on this condition, that thou give they Right to him, and Authorise all his Actions in like manner." The state of commonwealth, also called the sovereign, is vested with sovereign power over the citizens who are called the subjects. We use the words state and sovereign interchangeably.

= المقلاع لديه كالقش. الهراوة فى عينيه كالعصافة، ويهزأ باهتزاز الرمح المصوب إليه. بطنه كقطع الخزف الحادة. إذا تمدد على الطين يترك آثاراً مماثلة لآثار النورج. يجعل اللجة تغلى كالقدر، والبحر يجيش كقدر الطيب. يترك خلفه خطا من زبد أبيض، فيخال أن البحر قد أصابه الشيب. لا نظير له فوق الأرض لأنه مخلوق عديم الخوف. يحتقر كل ما هو متعال، وهو ملك على ذوى الكبرياء." العهد القديم: (سفر أيوب: الإصحاح ٤١، الآيات ١٢: ٣٤). وعن المعنى الحرفى للكلمة خاصة فى السياق السياسى فهى تشير إلى الدولة الديكتاتورية. (المترجم).

(*) يرى هوبز، بعكس أرسطو، أن المجتمع السياسى ليس واقعة طبيعية، فهو بالنسبة إليه "الثمرة الاصطناعية لميثاق إرادى ولحساب مصلحى". وتقوم السيادة على عقد ومع ذلك ليس الأمر فى العقد بين الملك ورعيته، بل بين الأفراد الذين قرروا أن يكون لهم ملك. فهو بدلاً من أن يحدّ من السيادة نراه يؤسسها على عقد. انظر جان توشار، ص. ٢٦٢ . (المترجم).

هل لهذه الموافقة أن تمنح الدولة، أو العاهل، سلطة غير محدودة على المواطنين؟ سيدعى هوبز بالتأكد غير ذلك. فقد بدا هوبز فى حقيقة الأمر موحيًا إلى أن أهداف الدولة محددة، بطريقة من شأنها أن تحد من سلطتها. فما أهدافها تلك؟ بناءً على رؤيته فيما يخص القانون الطبيعى؛ سيكون على الدولة أن تتبع الطريق الذى يعلى من شأن العدالة والإنصاف. وهى فى ذلك ستضع فى أولى أولوياتها حماية حقوق المواطنين. حيث إن فعل القبول من أجل خلق سلطة سيادية، إذا كانت تعنى شيئًا فهى تعنى بوضوح أن المواطنين لا يفعلون ذلك إلا بشرط حماية الدولة لحقوقهم(٤٧) . وفى سبيل هذا سيكون على الدولة، وبحكم أنها تحكم بين المواطنين فى صراعاتهم، أو بحكم أنها تسعى إلى الحفاظ على العهود وتدعيم المواثيق بين المواطنين، أن تعتلى الأمور السياسة وتسعى إلى توفير قرارات عادلة ومحايدة، تستند فيها إلى الرأى العام. وعمومًا سيكون عليها أن تدعم قانون القوة المتساوية بين الجميع. ولتحقيق هذه الأهداف لن تسمح الدولة بأن تكون أعمالها امتدادًا لمصلحة خاصة على مصالح أخرى، وإلا ستُستغَل السلطة العامة فى إعلاء مصالح خاصة، وفى هذه الحالة لن تصان حقوق الجميع.

ولكن الدولة الفعلية التى وصفها هوبز، تبدو متضمنة لهدف رئيسى يتمثل فى حماية الحقوق الأساسية. فهو يرى أنه بمجرد أن يعطى المواطن موافقته على أن يكون خاضعًا للملك (أو المجلس) لا يمكن للمواطنين، بدون سماح الملك (أو المجلس)، أن يستعيدوا السلطة إلى أنفسهم بغرض نقلها إلى شخص آخر(٤٨) . ولن يكون ثمة حق فى الثورة. يقول هوبز: "إن الاعتراض على أية قرارات أو مرسوم للدولة، يعنى أن المواطن يتصرف على نحو مناقض للعهد الذى أقره هو بنفسه. ومن ثم فهو تصرف غير عادل"(٤٩) . فى هذا الإطار، فإن المواطن الذى تقتله الدولة لمحاولته تقويض السيادة هو بالفعل "من وضع العقاب لنفسه"(٥٠) . لأنه على أية حال، طالما وافق الفرد على أن يخضع لحكم الدولة، فقد وافق على الامتثال بمطلق إرادته.

ولكن إلى أى مدى نحن ملتزمون تجاه العاهل بالخضوع إلى حكمه بموجب ما أبديناه من موافقة؟ يرى هوبز أننا نقع تحت التزامات شديدة **extreme obligations**

تحد من سلوكنا بشكل صارم. والحقيقة أن الرعية لا يمكنهم حتى ولو مجرد اتهام السلطة بارتكاب الخطأ. فبمجرد أن تؤسَّس الدولة، فإنها تعمل بكل ما خولت من سلطة تخص مَنْ فوضها إياها؛ أى الشعب. وإذا ارتكبت الدولة المفوضة من قبل الشعب بأسره؛ خطأ ما، فلا يلومن الشعب إلا نفسه(٥١) . علاوة على أن الدولة لها الحق فى إقرار أى المذاهب والآراء التى سوف يُسمح للمواطنين باعتناقها، بحيث لا يُسمح لأى مذهب يهدد السلم العام بالوجود فى المجتمع(٥٢) .

تشير هذه الرؤية إلى أنه من الوارد أن تتعاظم سلطات الدولة، بحيث يمكنها ممارسة سلطة غير محدودة. وبذلك تهدد حقوق المواطنين. كما أنه لا توجد قيود مؤسساتية أو عرفية من شأنها منع الدولة من اتخاذ هذا المسار. على سبيل المثال دفع هوبز بأن كلاً من السلطة التشريعية والسلطة القضائية، وجميع السلطات التنفيذية المعنية بصنع الحرب والسلام ستنحصر فى جهة سيادية واحدة(٥٣) . هذه السلطات كما رأينا قد توضع فى يد شخص واحد مثل الملك، أو فى يد مجموعة من المواطنين(٥٤) . فى أى من الحالتين يدفع هوبز بالشكل الوحدوى للحكم الذى تكون فيه السلطة الحاكمة إما للمجلس أو للملك، وليست للاثنين، وهو ما يشير إلى أنه من الخطأ أن يتقاسم السلطة نمطان من الحكم. وبناءً على ذلك لم يكن من الوارد أن يدعم هوبز ما هو جارٍ فى عصرنا الآن من سياسة الفصل بين السلطات كمفهوم للحكم. فالنتيجة الوحيدة للفصل بين السلطات فى رأى هوبز هى حكومة مقسمة. والحكومة المقسمة لا تعنى فى نهاية الأمر سوى عودة إلى حالة الحرب. يقول هوبز:

لأنك إذا ما أقمت سيادتين، وكان لدى كل فرد من يمثله فى حكومتين إحداهما تعارض الأخرى، سيكون عليك أن تقسم السلطة التى لا تتجزأ (إذا كان للناس أن يعيشوا فى سلام)، ولذا ستنحدر هذه التعددية إلى حالة الحرب، وهو ما يناقض الغاية التى تشكلت من أجلها هذه السيادة(٥٥) .

For that were to erect two Sovereigns; and every man to have his person represented by two Actors, that by opposing on another, must needs divide that Power, which (if men will live in Peace) is indivisible: and thereby reduce the Multitude into the condition of Warre, contrary to the end for which all Sovereignty is instituted.

على أية حال، سوف تمثل الحكومة الشعب، فإذا كان هذا التمثيل من خلال فرد واحد تكون الحكومة ملكية، وإذا كان من خلال مجلس نيابى عن الجميع ستكون ديمقراطية. أما عندما يمثل المجلس جزءًا من الشعب فقط، يطلق عليها أرستقراطية[٥٦] . وقد فضل هوبز الملكية لعدة أسباب، أولها: أنه رآها الأقدر على فهم وتصحيح المصلحة العامة، والعمل على بلوغها. فليس للملك مصلحة في إيذاء مواطنيه، لأن سلطته مرهونة بتقدمهم ورخائهم[٥٧] . ثانيًا: أن على الملك الإصغاء وحسب إلى الخبراء ومن هم أكثر قدرة على تقديم إسهامات فعالة فى حل المشكلات العامة، فيما المجلس، يكون فى المقابل مملوءًا بمن هم مصلحتهم الرئيسية فى ثرواتهم، وليست فى الأعمال القائمة على أساس معرفة المصلحة العامة[٥٨] . تشير هذه المقارنات إلى أن الملك، بخلاف المجلس، لا يضطر إلى السعى وراء محاباة هذه الطبقة أو تلك، بل كل ما يجب عليه فعله هو اتخاذ القرار الأنسب مستخدمًا أفضل ما لديه من معلومات. والنتيجة أنه يمكنه الاحتفاظ باتساق توجهاته السياسية على مر الزمن[٥٩] .

من ناحية أخرى يتوجب على المجلس السعى إلى محاباة عدد من المصالح المختلفة، لكل منها تصوره المختلف لمعنى الصالح العام. ولأنه لن ينجح دائمًا فى لعب ذلك الدور، فإنه سوف يفتح المجال لاحتمال حرب أهلية بين أفراد المجتمع وداخل المجلس نفسه[٦٠] . ووفقا لرؤيته، فقد أسقط هوبز من ذهنه المشكلة الرئيسية التى تعترى الملكية، وهى أن المداهنين **flatterers** أحيانا ما يجدون طريقهم إلى مجلس الملك، لأنه رآها لا تعدو كونها مجرد نوع من الإزعاج طالما كان موجوداً فى جميع أشكال الحكومات[٦١] . ونحن عندما نقارن مثل هذه المشكلة بما فى الملكية من ميزات، تبقى الملكية - حسب هوبز- هى أفضل أشكال الحكم.

وبالنسبة لمن يخشون سلطة الدولة، يرد عليهم هوبز بأن الدولة لا يمكن أن تأمر أحداً بتوريط نفسه فى إحدى الجرائم مثلا، وأن الدولة إذا حققت مع شخص ما، فهو ليس مجبراً على تجريم نفسه[٦٢] . وبالرغم من ذلك قد يتساءل أحدنا اليوم: هب أن الدولة قد امتلكت كل هذه السلطات التى منحها إياها هوبز، فما القواعد الحقيقية

القائمة لحماية المواطنين من إساءة استخدام الدولة نفسها للسلطة؟ لم يكن هذا هو السؤال الذى اهتم هوبز بتناوله. لكنه بالطبع يهمنا نحن، حيث يبدو أن إحدى المنافع التى يوفرها مفهوم فصل السلطات، أنه يوفر للمواطنين طرقًا متنوعة للتعامل مع السلطة والاستفادة منها. حيث يمكن للمواطنين أن يستفيدوا من هذا التنوع فى المساعدة على تحديد الأجندة السياسية، أو فى تفعيل قرارات الحكومة بصدد قضايا معينة فى تلك الأجندة. أما أن يُنكر هوبز مقاربة فصل السلطات، فهو يقطع شوطًا فى اتجاه خلق دولة تحرم المواطنين من فرصتهم فى مراجعة سياساتها.. يا لها من سخرية يقع فيها المواطنون؛ علمًا بأن الدولة نفسها تنشأ فى الأساس نتيجة موافقتهم!

هناك من التطبيقات المهمة، فيما يخص مفهوم المجتمع المدنى، ما ينشأ عن رؤية هوبز لدور الدولة فى ذلك المجتمع المدنى. فكما رأينا، يقوم المجتمع المدنى عند هوبز بحماية الحرية عن طريق حفظ مكانة بعض الفضائل المدنية من قبيل العدالة، والامتنان، وتوفير الحقوق للجميع. وسيكون للدولة دور رئيسى فى إعلاء هذه الفضائل، حيث تلعب دورًا أساسيًا ينبثق، عند هوبز، عن عدم ثقته فى قدرة الشعب على تعزيز الالتزام بالفضيلة المدنية من قرارة أنفسهم، فقد اعتقد أن الأفراد لن يفعلوا ذلك إلا عندما تجبرهم الدولة على دعم معايير مدنية عامة عن طريق الترهيب.

بناءً على هذه الرؤية، هل سيكون هناك مجال مستقل من الجماعات الطوعية التى تمثل مصدًا ضد منظور مصادرة الحكومة على الأفراد؟ لا شك أن الفضائل المدنية مثل الامتنان والعدالة، واحترام الحقوق قد تحقق هذا المجال المستقل. لماذا؟ لأن هذه الفضائل أو القيم ستساهم فى بناء مجتمع يبدى فيه الأفراد الاحترام المتبادل تجاه الآخرين أو الالتزام بإيجاد صيغة لترك مساحة للآخر، أيًا كان اختلاف هذا الآخر. وإحدى الطرق المهمة لبلوغ هذا الهدف، خلق المجال المستقل الذى يحمى الحرية الفردية من تعديات الحكومة. ولكن حتى إذا كان هذا المجال المستقل يمثل، حسب هوبز، شيئًا يمكن حدوثه، فهل سيكون فى حالة توتر مع هذه الدولة التى تتمتع بسلطات واسعة إلى درجة أن الأفراد أنفسهم لن يكون فى استطاعتهم تحدى

قراراتها؟ لا شك أن هذا التوتر لن يقضى بالضرورة على إمكانية وجود مجال مستقل، وإنما سيصعِّب مهمة تحقيقه. ومعالجة هوبز للدين تبين هذه المشكلة الخاصة برؤيته للمجتمع المدنى بصورة واضحة جداً.

٦ . الكومنولث المسيحي

كان تأسيس كنيسة إنجليزية إثر الانفصال عن روما، بمثابة البيعة للملك ليكون رأس الكنيسة. فالمفترض ألا تشكل الكنيسة والدولة عالمين متمايزين، بل من الواجب أن يشكلا معًا وحدة مشتركة[٦٣] . وقد اعتقد مؤيدو هذه الرؤية، كما يشير "سابين" Sabine؛ أنه من الواجب أن نعلى من شأن الحياة الدينية، ليس وفق منظور الإكوينى؛ عن طريق الكنيسة الكاثوليكية المحتضنة للجميع، بل عن طريق حكومة قومية مسئولة عن كنيسة قومية. فى تلك الحالة سيكون الملك والبرلمان، الذى سوف يتيح له الملك المشاركة فى تلك الأمور، هما المحددان للمذاهب والمعتقدات الدينية[٦٤] .

وبالطبع قد قوبل هذا المنظور بمعارضة بعض الجماعات، حيث واجهت الكنيسة الإنجيلية مطالب من الجماعات الدينية- كاثوليك، وكالفانيين (يطلق عليهم أيضًا المشيخيون Presbyterians) والمستقلين- كل منهم أراد استقلال كنائسه عن الدولة وتدخلاتها. فقد دافع الكاثوليك عن الاستقلال الروحى عن الدولة، بحيث يمكنهم الاعتراف بالسلطة القضائية للبابا فى الأمور الدينية[٦٥] . بينما رفض الكالفانيون أن يرأس شخص علمانى(*) كنيستهم، ونادوا بانفصال الكنيسة عن الدولة. ولكن ليس بمفهومنا اليوم الذى يجعل من الدولة مؤسسة علمانية، ليس من شأنها دعم أو إعلاء ديانة معينة. بل اعتقدوا بضرورة أن يتحرروا من تدخل الدولة؛ كى يقروا المذاهب الخاصة بحياة أخلاقية ودينية. وتوقعوا من الدولة أن تجعل هذه المذاهب إلزامية mandatory

---

(*) المقصود هنا أى شخص من خارج الإكليروس. (المترجم).

أما المستقلون فقد دفعوا أيضًا بضرورة عدم التدخل فى الشئون الدينية، سواء(٦٦) من قبل الدولة أو الكنيسة القومية، بحيث يمكنهم إرساء مجتمعاتهم الدينية. فقد أراد المستقلون، كما يقول "سابين" Sabine إرساء كهنوتهم الخاص there own clergy، وتثبيت أنفسهم كتكوين طوعىّ من المؤمنين المؤلفة قلوبهم like-minded believers ولم يرغبوا فى أن تقوم السلطة المدنية، مثلما أراد المشيخيون، بإعلاء مذاهب دينية معينة وسط شعب يختلف فيما بينه فى المذاهب الدينية. وقد تبنوا مذهبًا من التسامح الدينى كان من المفترض أن يطبق عليهم أنفسهم وعلى من لم يسِر على هديهم. وبرغم ذلك، كانوا على أرض الواقع ميالين إلى دعم التسامح من أجل أنفسهم أكثر منه لأجل الآخرين(٦٧) .

لقد دفع هوبز بأهمية وجود كنيسة قومية، وبأن السيادة المدنية التى، كما أشرنا آنفًا قد تكون الملك أو المجلس، يجب أن تكون لديها سلطة على الحياة أو المجتمع الدينى. فالحقيقة أن الكنيسة يجب أن تخضع لقوة وسلطة السيادة المدنية التى يمكنها وضع القوانين المرتبطة بكل من العالمين، عالم الحكومة وعالم الدين(*). فالسيادة المدنية يمكنها تحديد نوع التنظيم والترتيب الكنسى الذى سيكون مسئولاً عن الحياة الدينية فى المجتمع. وأيًّا كان النظام المختار لتوجيه الحياة الدينية، فلا بد من أن يوضع فى الحسبان أن السلطة المدنية لها السلطة العليا supreme authority على شئونه. فعلى سبيل المثال، يمكن للسيادة المدنية أن تلزم الدولة أجمعها باعتناق المذهب الكاثوليكى. ولكن إذا حدث ذلك يجب أن يظل البابا تحت سلطة السيادة المدنية. أو عندما تقيم السيادة المدنية كنيسة مركزية برئاسة "راعى الأبرشية أو مجلس من الرعاة" تحتفظ السيادة المدنية بسلطة كاملة على الكنيسة فيما يخص تعيين شارحى الكتاب المقدس، وتحديد المناصب والسلطات الخاصة بشئون الكنيسة، وتحديد كيفية فرض الضرائب على

(*) رأى هوبز أن الدولة "اكليركية، ومدنية" فى الوقت نفسه. وأية سلطة روحية لا تستطيع أن تعارض الدولة. فليس بمقدور أحد أن يخدم سيدين. والملك ليس فقط أداة الدولة بل الكنيسة أيضًا إنه يمسك باليد اليمنى السيف وباليد اليسرى عصا الأسقفية. وهكذا تثبت قدرة الدولة وأيضًا وحدتها. ولا مكان للهيئات الوسيطة، أو الأحزاب، أو التكتلات. جان توشار، ص. ٢٦٢ .

الناس لدعم الكنيسة[٦٨]، بل ربما تحدد السيادة المدنية أيضًا مذهبًا دينيًا، بنية إيجاد المذاهب المساعدة على حفظ السلام داخل المجتمع، بل ويمكنها كذلك تعيين القساوسة[٦٩] .

ينشأ تبرير هذه الرؤية عن "قوانين الله" Laws of God التى لا تزيد شيئًا فى رأى هوبز عن قوانين الطبيعة. أحد قوانين الطبيعة الرئيسية التى تقرها قوانين الله أنه على الأفراد ألا ينتهكوا العهد الذى أقره المواطنون بأنفسهم بإطاعة السيادة المدنية". وهو ما يوحى بأن قوانين الله قد أتاحت للسيادة المدنية أن تكون السلطة الرئيسية؛ ليس فقط فيما يخص القانون المدنى بل أيضًا فيما يتعلق بالمذاهب الدينية وإدارة الكنيسة. فالمواطنون بحكم "قوانين الله" عليهم أن يطيعوا تعاليم الكتاب المقدس فى تلك المواقف التى تقر فيها السيادة المدنية ضرورة ذلك[٧٠] .

بناءً على هذه الرؤية يتضح أن السيادة المدنية وحدها، يمكنها تحديد أسس الحرمان من الكنيسة excommunication، وكذلك أسس الخلاص salvation. ولكن أى المذاهب يمكن للسيادة المدنية أن ترسيه فى هذا الشأن؟ أولاً: رفض هوبز التسليم بأن يقع المسيحى المؤمن، الذى يمتثل لقوانين الكومنولث بأية حال، تحت ضرر تعرُّضه للحرمان أو الطرد من الكنيسة. وباستعارة قول هوبز هنا، فالشخص الذى يؤمن بالمسيح يكون متحرراً من أية مخاطر مُهدِدة بالحرمان من الكنيسة[٧١] . وهذا ما يشير إلى أن السلطة المدنية لديها الحق فى التقليل من أية جهود للكنيسة تهدف إلى طرد مسيحى مؤمن. وكى يحصل المرء على الخلاص، فإن كل ما يحتاجه هو المحافظة على فضيلتين مدنيتين غاية فى الأهمية: الإيمان بالمسيح، والحاجة إلى تدعيم القانون المدنى فيما يخص السلوك اليومى للمرء داخل المجتمع. فتدعيم القانون المدنى سيكون بمثابة أساسٍ كافٍ للخلاص، مع أنه لا محالة من أننا سننتهك فى بعض الأحيان هذا القانون. وهو ما يتوافق مع حقيقة الخطيئة الأصلية، والاستعداد لارتكابها الناتج عن الافتقاد إلى الكمال. وبناءً على هذا الضعف الإنسانى، والأمل فى الخلاص الأبدى، فإننا نبذل أفضل ما فى وسعنا عندما نسعى إلى "غفران" خطايانا، وهو ما يمكن أن نناله عند محافظتنا على إيماننا بالمسيح[٧٢] .

عندما يبرهن هوبز على سمو أو تفوق الدولة المدنية على الأمور الدينية، فهو لا ينكر أهمية الحياة الدينية، بل يشير إلى أنه فى هذا المجتمع المدنى الذى سيعاد تكوينه، يجب أن يكون الدين خاضعًا للسيطرة المدنية. ففى هذا النظام؛ سيكون على جميع المسيحيين المؤمنين أن يتقاسموا التعهد أو الالتزام بالمحافظة على القانون المدنى، ومبادئ القانون الطبيعى للمجتمع المدنى، والمبادئ التى تضمن احترام الحرية الفردية. فالحياة الدينية عندما توضع فى علاقة صحيحة مع الدولة، يمكن وقتها أن تساعد فى استمرارية المجتمع المدنى الجديد والحرية الفردية التى يبشر بها.

ولكن فى الوقت نفسه ولأن السلطة المدنية، حسب هوبز، ستحدد محتوى الحياة الدينية، فإن الدولة عنده ستعيش دومًا فى توتر مع أية منظمات دينية تسعى إلى الاستقلال عن قبضتها. ووفق هذا النوع من العلاقة بين الدولة والمجتمع، فإن خلق المجال المستقل المكون من جماعات تنشأ مستقلة عن الدولة بحيث تتمكن من ممارسة منهجها وفق مذاهب مقررة ذاتيًا، قد يتعرض للإحباط فى بعض المجالات، ويُرفض فى مجالات أخرى. لذلك لم يكن هوبز مدعمًا قويًا لمجتمع مدنى به مجال مستقل لتجمعات من شأنها أن تتصرف كمصد كابح لسلطة الدولة.

٧ - الرد والرد المضاد

فى الإشارة إلى صعوبة تكوين مجال مستقل فى المجتمع المدنى لدى هوبز، لا بد من أن نفهم أن هوبز لم يكن يقلل من أهمية الحرية الفردية، بل يحق له بالتأكيد الزعم بأن أحد أهداف فكره يتمثل فى حماية هذا النوع من الحرية الفردية من سطوة الدولة التى نادى بها. وله بلا شك أيضًا أن يزعم بأن نظامه سيوفر للأفراد كل ما يرغبون فيه ويحتاجون إليه من حرية خاصة. وقتئذ سيمنحون القدرة على تحديد خياراتهم فيما يتعلق بالحياة التى يريدون أن يعيشوها. فالقوانين مصممة لإزالة العقبات من طريق الحرية، لا لتصبح عائقًا أمامها. ولهذا فإن الأفراد يمكنهم على سبيل المثال، أن يسلكوا

بأية طريقة يريدون عندما تكون القوانين خامدة(٧٣). ولأن القوانين قد سُنت لمضاعفة الحرية الشخصية، فإنها لن تملى على الناس كيفية عيش حياتهم فى كثير من مجالات الحياة. هذه المقاربة ذات ضرورة قصوى، إذا ما افترضنا أن الناس ذوى المشارب المتباينة والقيم المختلفة قادرون على اتباع هذه القيم فى سلام.

ومع ذلك يبقى هناك ما يعترى رؤية هوبز من مشكلات واضحة، فقد يزعم البعض بأنه قد تنشأ حالة من المقايضة العسيرة **a terrible tradeoff** لا يحصل فى ظلها الأفراد على حريتهم الخاصة، إلا إذا منحوا الدولة سلطة مطلقة. ولكن هوبز يرد على ذلك قائلاً "إن الحكومة قبل كل شىء، وخصوصًا الحكومة كما يتصورها، تقوم على تصديق أو موافقة الرعية على الخضوع لنظام معين. فى تلك الحالة تعمل الدولة فى إطار بعض القيود المهمة. لأن الدولة لا يمكنها أن تعمل إلا بما يقره المواطنون". وهنا تبدو حقيقة أن هوبز لديه بالفعل مذهب لإقرار المواطن لحكومته، ولكن بمجرد أن يتم هذا التصديق على الخضوع لحكومة هدفها الرئيسى حماية الحريات والحقوق، يبدو الحال وكأن الناس مجبرون على إهدار حق الطعن فيما تقوم به الدولة من سياسات لا يوافقون عليها. وإذا كان الحال هكذا، كيف سيتمكن المواطنون من حماية تلك الحقوق التى فوضوا الدولة من أجلها، والتى قد تقرر ألا تصونها تحت اسم تدعيم وتقوية سلطتها؟

السؤال إذن، هل فى إمكان هوبز أن يحافظ على وعده بتأمين الحرية، عندما تكون الدولة بتلك القوة التى أوجدها عليها؟ قد تكون إجابته فى أن كل ما حاول عمله هو تحقيق دولة عادلة وموضوعية، يمكنها تفعيل القانون لصالح الجميع، ومنع ظهور حالة الحرب مرة أخرى. فإذا حالفه نجاح فى ذلك ستكون الحقوق المتساوية مكفولة للجميع. ولو كان بيننا اليوم لزعم أن الدولة الحديثة، كما هى الآن، غالبًا ما يُنظر إليها على أنها أخفقت فى أن تكون قوة منصفة ومحايدة فى المجتمع، تعمل على حماية الحقوق للجميع. ومن ثم كان من المحتمل أن يدفع هوبز بأن الحكومة الحديثة القائمة فى الغالب على الفصل بين السلطات وتوفير الفرص للجميع لتحقيق مصالحهم تسقط عاجزة عن تحقيق حتى الأهداف الأساسية لمواطنيها. ففى الدولة الحديثة تدعو

الحكومة عديدين من أصحاب المصالح الخاصة؛ كل منهم بوجهة نظره الخاصة فى الخير؛ كى يدخلوا الحكومة ويتكتلوا من أجل مناصرة أهدافهم الخاصة. ومع كل هذه المصالح المختلفة التى تدفع فى سبيل غاياتها الذاتية؛ تصبح الدولة عاجزة عن تحقيق سياسات عامة وعريضة لمصلحة الجميع. وأهم ما فى هذا أن تكون الدولة عاجزة حتى عن تحقيق السياسات التى تحمى الحريات الفردية والخاصة لكل شخص.

والشىء الذى قد يؤجج هذا الاحتمال، حسب هوبز، هو وجود اتجاه لدى كل مواطن من عامة الناس، نحو التفكير فى أنه هو المحدد الوحيد لما هو حق وعادل.

من منطلق هذا المبدأ الكاذب، يميل الناس إلى الاختلاف مع أنفسهم، وأن يتنازعوا على أوامر الكومنولث. ومن ثم يطيعونها أو يعصونها وفقًا لما سيرونه مناسبًا فى أحكامهم الخاصة(٧٤) .

From this false doctrine, men are disposed to debate with themselves, and dispute the commands of the Common-wealth; and afterwards to obey, or disobey them, as in their judgements they shall think in.

وقد دفع هوبز بأنه إذا كان هذا المبدأ مقبولا فى "حالة الطبيعة"، فهو ليس مقبولاً فى "المجتمع المدنى". فالحقيقة أن هوبز يعتبر هذه الرؤية مذهباً مسمّماً يوهن المجتمع المدنى(٧٥) . كيف يضعف الكومنولث بفعل نشاط من هذا النوع؟ فى المقام الأول يجب أن يتمثل المعيار أو المقياس الوحيد للصواب والخطأ فى القوانين التى يقرها الكومنولث، ولكن عندما يعتقد الناس أنهم قادرون بأنفسهم على تحديد الخير من الشر، فهم سيتجادلون مع بعضهم البعض حول القرارات الخاصة بالدولة، وسوف يقررون ما إذا كانوا راغبين فى طاعتها أم لا. وهنا سيقر هوبز بلا شك أنه عندما يدخل الناس فى مجادلات من هذا النوع، فهم يبحثون عن إعلاء مصالحهم الذاتية بنيّة كسب الدولة فى صفهم. ولكن فى هذه الحالة، لن تصبح الدولة عادلة ولا حَكَماً محايداً بين المصالح كما أمل هوبز. فعندما يكون العاهل قوياً ومستقلاً، وصوته فعال فى سبيل

العدل والإنصاف، لن يتسنى للمصالح الخاصة أن تستولى على السلطة العامة وتستخدمها من أجل أغراضها الخاصة.

ولكن هل هوبز على حق؟ هل على المواطنين أن يكونوا على الدرجة هذه من الاستعداد ليمنحوا الدولة كل هذه السلطة المطلقة، بغرض تحقيق الحرية الخاصة، والحماية من تدخلات الآخرين، كما عرض هوبز؟ هنا نستعين بجون لوك **John Lock** الذى يقدم إجابة على ما ذهب إليه هوبز فى رؤيته للمجتمع المدنى ودور الدولة، فى رد منه يتحدى رؤية هوبز وفق طريقة جديرة بالبحث.

هوامش الفصل السابع

(١) George H. Sabine, A History of Political Theory, (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961),

(٢) Thomas Hobbes, Leviathan, edited by C. B MacPherson, (New York: Penguin Books, 1981), ص ١٠٥. I:4. For ease in finding sources, I include the roman numeral that signifies the part and next number, the chapter.

(٣) C.B. MacPherson, "Introduction," in Thomas Hobbes, Leviathan, ص ص ٢٥-,٣٠

(٤) Hobbes, Leviathan, ص ص ١٦٠-,٦١. I:11.

(٥) المرجع السابق. ,ص ١٦١. I:11.

(٦) المرجع السابق. ,ص ١٦١. I:11; ص ١٥٠. I: 10.

(٧) المرجع السابق. ,ص ١٦١. I: 11.

(٨) المرجع السابق. ,ص ١٦١. I: 11.

(٩) المرجع السابق. ,ص ١٨٥. I: 13.

(١٠) المرجع السابق. ,ص ١٨٦. I: 13.

(١١) المرجع السابق. ,ص ص ١٥١-,٥٢. I: 10.

(١٢) المرجع السابق. ,ص ١٨٣. I:13.

(١٣) المرجع السابق. ,ص ١٨٣. I:13.

(١٤) المرجع السابق. ,ص ١٨٤. I:13.

(١٥) المرجع السابق. ,ص ١٨٤. I:13.

(١٦) المرجع السابق. ,ص ١٨٤. I:13.

(١٧) المرجع السابق. ,ص ١٨٨. I:13.

(١٨) المرجع السابق. ,ص ١٨٦. I:13

(١٩) المرجع السابق. ,ص ١٨٨. I:13.

(٢٠) المرجع السابق. ,ص ١٨٩. I:14.

(٢١) المرجع السابق. ,ص ١٩٠. I:14.

(٢٢) المرجع السابق. ,ص ١٩٠. I:14.

(٢٣) المرجع السابق. ,ص ١٩٠. I:14; also see ص ٢١٤. I:15. Hobbes that the laws of na- ture that dictate peace are the basis of a "Civil Society>"

(٢٤) المرجع السابق. ,ص ١٩٠. I:14. Italics are Hobbes's.

(٢٥) المرجع السابق. ,ص ١٩٢. I:14.

(٢٦) المرجع السابق. ,ص ١٩٢. I:14.

(٢٧) المرجع السابق. ,ص ١٩٣. I:14.

(٢٨) المرجع السابق. ,ص ١٩٣. I:14.

(٢٩) المرجع السابق. ,ص ١٩٦. I:14.

(٣٠) المرجع السابق. ,ص ٢٠١. I:15

(٣١) المرجع السابق. ,ص ٢٠١-٢.٠٢ I:15

(٣٢) المرجع السابق. ,ص ٢٠٩. I:15

(٣٣) المرجع السابق. ,ص ٢٠٩. I:15

(٣٤) المرجع السابق. ,ص ٢٠٩. I:15. Italics are Hobbes's.

(٣٥) المرجع السابق. ,ص ٢١٠. I:15.

(٣٦) المرجع السابق. ,ص ٢١١. I:15.

(٣٧) المرجع السابق. ,ص ٢١١. I:15.

(٣٨) المرجع السابق. ,ص ٢١٢. I:15.

(٣٩) المرجع السابق. ,ص ٢١٢. I:15.

(٤٠) المرجع السابق. ,ص ص ٢١٢-.١٣ I:15.

(٤١) المرجع السابق. ,ص ٢١٣. I: 15.

(٤٢) المرجع السابق. ,ص ٢٢٣. II:17.

(٤٣) المرجع السابق. ,ص ٢٢٣. II:17.

(٤٤) المرجع السابق. ,ص ص ٢٢٧-.٢٨ .II:17

(٤٥) المرجع السابق. ,ص ص .٢٢٧ II:17

(٤٦) المرجع السابق. ,ص ص .٢٢٨ II:17

(٤٧) On this point, see Frank M. Coleman, Hobbes and America: Exploring the constitutional Foundation, (Toronto: University of Toronto Press, 1977), ص ٩١,

(٤٨) Hobbes, Leviathan, ص ص ٢٢٨-,٢٩ .II:18

(٤٩) المرجع السابق. ,ص ص ٢٣١-.٣٢ .II:18

(٥٠) المرجع السابق. ,ص .٢٢٩ .II:18

(٥١) المرجع السابق. ,ص .٢٣٢ .II:18

(٥٢) المرجع السابق. ,ص .٢٣٣ .II:18

(٥٣) المرجع السابق. ,ص ص ٢٣٤-.٣٥ .II:18

(٥٤) المرجع السابق. ,ص .٢٣٧ .II:18

(٥٥) المرجع السابق. ,ص .٢٤٠ .II:19

(٥٦) المرجع السابق. ,ص .٢٣٩ .II:19

(٥٧) المرجع السابق. ,ص ص ٢٤١-.٤٢ .II:19

(٥٨) المرجع السابق. ,ص .٢٤٢ II:19

(٥٩) المرجع السابق. ,ص .٢٤٢ II:19

(٦٠) المرجع السابق. ,ص .٢٤٣ II:19

(٦١) المرجع السابق. ,ص .٢٤٣ .II:19

(٦٢) المرجع السابق. ,ص .٢٩٦ .II:21

(٦٣) Sabine, A History of Political Theory, ص ص .٤٣٨ ٤٤١-٤٢ .

(٦٤) المرجع السابق. ,ص ص ٤٤١-٤٣ .

(٦٥) المرجع السابق. ,ص ٤٤٣ .

(٦٦) المرجع السابق. ,ص ص ٤٤٣-٤٤ .

(٦٧) المرجع السابق. ,ص ص ٤٤٥-٤٦ .

(٦٨) Hobbes, The Leviathan, ص ص ٥٧٥-٧٦. III:42.

(٦٩) المرجع السابق. ص ص ٥٦٧-٦٨. III:42.

(٧٠) المرجع السابق. ص ٦١٢. III:43.

(٧١) المرجع السابق. ص ٤٥٠. III:42.

(٧٢) المرجع السابق. ص ص ٦١٠-١١. III:43.

(٧٣) المرجع السابق. ص ٢٧١. II:21.

(٧٤) المرجع السابق. ص ٣٦٥. II:29.

(٧٥) المرجع السابق. ص ٣٦٥. II:29.

قراءات مقترحة

Baumgold, Deborah. Hobbes's Political Theory. Cambridge: Cambridge University press, 1988.

Coleman, Frank M. Hobbes and America: Exploring the Constitutional Foundation. Toronto: University of Toronto press, 1977.

Flathman, Richard E. Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality, and chastened Politics. Newbury Park, Calif.: Sage, 1993.

Kavek, Gregory S. Hobbesian University press, 1986.

MacPherson, C.B. "Introduction," Leviathan. Edited by C.B MacPherson. London: Penguin Books, 1981.

---------. The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke. Oxford: Clarendon Press, 1962.

Mitchell, Joshua. Not by Reason Alone: Religion, History, and Identity in Early Modern Political Thought. Chicago: University of Chicago Press 1993 .

Shelton , George . Morality and sovereignty in the Philosophy of Hobbes . New York: St. Martin's Press, 1992.

Spragens, Thomas A. The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes. Lexington: University Press of Kentucky, 1973.

Strauss, leo. The Political Philosophy of Hobbes : Its Basis and Its Genesis. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

Warrender, Howard. The Political Philosophy of Hobbes, His Theory of Obligation Oxford: Clarendon Press, 1957.

Wolin, Sheldon S. Hobbes and the Epic Tradition of Political Theory. Berkeley: University of California press, 1970.

الفصل الثامن

بنديكت سبينوزا والديمقراطية الليبرالية

١ . مقدمة

يعد بنديكت سبينوزا(*) (١٦٣٢-١٦٧٧) الذى ولد فى أمستردام وسليل اليهود الفارين إلى هولندا هرباً من محاكم التفتيش فى البرتغال، أحد رواد الديمقراطية الليبرالية القائمة على العلمانية. وقد وضع رؤيته للديمقراطية الليبرالية ليحقق الاستخدام الحر للعقل وسط الناس كأساس لتحديد أحكامهم حول الأمور الشخصية والعامة. وعلى هذه الأرضية يجعل من حماية حرية الفكر والتعبير محوراً لمفهومه حول الدولة الديمقراطية الليبرالية. ومن خلال هذا المذهب فى الحرية، يرفض سبينوزا جميع الممارسات سواء التى توظفها الدولة أو الكنيسة لفرض الآراء على المواطنين. وفى المقابل، يرى أنه ينبغى على الدولة أن تحمى الاستخدام الحر المنطلق للعقل لدى المواطنين فى تشكيل آرائهم فى الأمور السياسية والدينية والاجتماعية(١) . يقول سبينوزا "إن هدف الحكومة ليس تغيير الناس من كائنات عقلانية إلى وحوش، أو عرائس متحركة، بل تمكينهم لتطوير عقولهم وأجسادهم بأمان، وجعل عقولهم غير مقيدة؛ غير مظهرة لكره أو غضب أو خداع، ولا مُراقِبة بعين الغيرة والغبن. والحقيقة أن الهدف الحقيقى للحكومة هو الحرية liberty"(٢)

وقبل مناقشة نظريته السياسية بمزيد من التفاصيل، سنقدم لمحة سريعة عن السياق التاريخى، تساعدنا فى توضيح عزم سبينوزا على دعم الديمقراطية الليبرالية العلمانية.

(*) بنديكت، أو باروخ سبينوزا. (المترجم).

٢ . السياق التاريخي

كانت محاكم التفتيش فى القرن السادس عشر، حيث على أيدى الجلادين أُجبر الناس فى الغالب على إما إثبات الولاء لمذهب الكنيسة الكاثوليكية، أو تجرع مرارة الموت. دفعت محاكم التفتيش يهودًا كثيرين من إسبانيا والبرتغال إلى الفرار إلى مناطق أخرى من العالم. ومن بينهم فر والد سبينوزا بالهجرة إلى أمستردام، حيث كان يسمح لليهود، بخلاف معظم الأماكن فى أوروبا، بالعيش فى سلام، طالما أنهم يمارسون ديانتهم فى أماكن خاصة. وإذا فعلوا غير ذلك فإنه يعنى انتهاك الرؤية البروتستانتية الكالفانية فى ذلك الوقت والتى رأت أن اليهودية- فى عدم إيمانها بقدسية المسيح - كان ديانة تجديفية[٣] .

أثناء تلك الفترة، تنافست قوتان سياسيتان رئيسيتان على حكم هولندا: وليام الثانى من الأسرة البرتغالية، والكنيسة البروتستانتية الكالفانية الرسمية التى دافعت عن نظام شبه ملكى بحكومة مركزية قوية. والجماعة الأخرى تكونت من اتحاد أقاليم سعى كل إقليم منها إلى ضمان السيادة، ومن ثم سعوا إلى تكوين جمهورية. وقد اعترض الجمهوريون على تركيز سلطة الحكومة فى صورة شبه ملكية، ونادوا بدلا من ذلك بنظام يوزع السلطة عبر الأقاليم المختلفة فى المجتمع[٤] . وبالإضافة إلى النضال على صيغة الحكومة، كان هناك كفاح على التسامح الدينى وخطوط الاختلاف حول هذه القضية، جرى بالتوازى مع الانقسام بين الملكية والجمهورية. ولم يكن من دعموا الملكية- الكلفانيون الأرثوذكس- متعاطفين مع مأسسة مذهب التسامح الدينى من خلال المجتمع. وبدلاً من ذلك فضلوا، كما يقول "ستيفن نادلر" **Steven Nadler**"دولة تقوم على نظام لاهوتى"[٥] .

ومن الناحية الأخرى، كان "الجامعيون **Collegiants**" الذين تألفوا من مجموعات مختلفة من المؤمنين المسيحيين المتحررين من الكنيسة البروتستانتية الأرثوذكسية، هم المؤيدون الرئيسيون للجمهورية. وقد عارضوا فرض مذهب دينى على المواطنين من قبل طبقة كهنوتية تدعمها الدولة[٦] . فالناس، بالنسبة للجامعيين المتسامحين دينيًا، لم

يكونوا فى حاجة إلى الكنيسة الهولندية الرسمية البروتستانتية؛ لتخبرهم معنى الكتاب المقدس. ولكنهم ومن منطلق تفكيرهم الخاص، ومناقشتهم لبعضهم البعض فى وضع يتساوى فيه الجميع، يمكنهم تحديد ذلك المعنى من تلقاء أنفسهم. ودعمًا منهم لهذه الرؤية، اعتقدوا أن المسيحية الحقيقية تستند- كما قال "نادلر"- على "حب الإنسان لأخيه الإنسان.. وطاعة الكلمات الأصلية ليسوع المسيح، بدون توسط من قبل أى تعليق ثيولوجى أو لاهوتى [ومن ثم دون تفسير من خلال أعين كهنوت رسمى تابع للدولة]" (٧) .

ويتماشى التزام سبينوزا بالتسامح الدينى جنبًا إلى جنب مع الجامعيين. فهو يعتقد أن الكنيسة التى تدعمها الدولة تستخدم الخوف لشل العقل. ومن خلال هذا التكتيك، تنكر على المواطنين حريتهم فى صياغة أحكامهم الخاصة ومناصرتها فى الجمهورية. والحقيقة، كما يقول سبينوزا فى مقدمة كتابه رسالة فى اللاهوت والسياسة **A Theologico- Political Treatise** إن "الغطاء الخادع للدين" الذى لا يمثل بالنسبة له أكثر من خرافات كونه لا يمكن تحقيقه بحقيقة أو تبريره بعقل، غالبًا ما يستخدم لـ "الاحتيال على الرعايا، وإضفاء الخوف الذى يجعلهم خاضعين"(٨) .

٣ . الفلسفة والدين

على أية حال لا يمكننا أن نفهم مما ذكر آنفًا ما يعنى أن سبينوزا يعترض على الدين، لأن الدين يعد بالنسبة له جزءًا أساسيًا من ثقافة كريمة مع الفلسفة. ولتدعيم هذه الرؤية يسعى سبينوزا إلى إظهار العلاقة المكملة بين الدين والفلسفة. والحقيقة أن التعاليم الأخلاقية للكتاب المقدس عند سبينوزا، يمكن أن تتلخص فى الالتزام بمعاملة الآخرين معاملة خيرية، فضلا عن أنه لا ينبغى استبعاد هذه التعاليم؛ لأنها تنبثق عن نصوص دينية معتنقة على نحو واسع من خلال "الإيمان" كشىء مقابل أو معارض لـ "العقل". وأساس هذا الحكم أن سبينوزا الذى يعتمد على العقل فى تحديد الحقيقة، ومن ثم يكرس نفسه لممارسة الفلسفة، يدفع بأن التعاليم الأخلاقية للعقل منسجمة بلا

شك مع الدروس الأخلاقية فى التقاليد الإنجيلية، لكون الاثنين يسعيان إلى تقدم فكرة "الخير نحو الجيران"(٩) .

ولكن لا يمكن فهم بنية الطبيعة من خلال النصوص الإنجيلية. فهذه المهمة متروكة للعقل وبطريقته إلى الفلسفة. فعلى خلاف التقاليد الإنجيلية التى تتواصل عبر الإيمان والمعتقَد، تستفيد الفلسفة من العقل لفهم بنية وقوانين الطبيعة. فالفلسفة بتميزها عن المناهج الأخرى فى الاستكشاف، تعد مساراً للمعرفة بكل معنى الكلمة(١٠) . فما الذى توضحه لنا الفلسفة حول الرب؟ إن الله عند سبينوزا هو مرادف للنظام الموروث فى الطبيعة، والمعروف لدى الإنسان بالعقل. ويقول لنا نادلر فى هذا الصدد إن الطبيعة عند سبينوزا تمثل وحدة تتألف من جميع الإسهامات التى تشكلها، ولأن الرب هو " السبب الراسخ [أى الموروث] والمستدام لكل ما هو موجود فى الطبيعة، إذن فالطبيعة هى الرب"(١١) . حيث يخبرنا سبينوزا فى كتابه الأخلاق Ethics أن استيعاب وحدة الطبيعة دائمًا ما يكون "مصاحبا له فكرة الرب كسبب"(١٢) . فضلا عن ذلك، فإن هذا الفهم يجلب شعوراً بـ "المسرة" قبل أن تتكشف لنا الحقيقة عن طريق العقل. وهذه المسرة ليست أساسًا لـ "حب فكرى للرب"(١٣) فحسب، بل أيضًا ومن خلال هذا الحب تصبح هذه "المسرة" أساسًا أيضًا لرفض عواطف، مثل الحسد والغيرة، تهدد فرص تحقيق مجتمع كريم(١٤) .

وحب الرب عند سبينوزا، نظراً لكونه يناهض عواطف الكره، إنما يمنح انفتاحًا على تلك العواطف التى تحقق للبشر حياة كريمة كمواطنين أحرار يعيشون فى ديمقراطية. وعن كيفية حدوث ذلك، أن الناس أولاً يصبحون أصدقاء يتفاعلون مع بعضهم البعض "بحماس متبادل للحب"، وهى عاطفة تجعل الناس قادرين على "تداول المنافع بين بعضهم البعض"(١٥) . فضلا عن ذلك، فإن الناس الذين يتصرفون تجاه بعضهم البعض بهذه الطريقة، هم "أشخاص أحرار" يوجهون حياتهم على نحو متبادل عن طريق العقل. ومن هنا فإنهم يخلصون إلى أن ما هو خير لاستدامة الصداقات- وسط الناس الذين يعرفون بعضهم البعض جيداً- ينبغى أن يكون فى الوقت نفسه وبالدرجة نفسها خيراً لخلق أساس لجميع العلاقات بين الناس الأحرار فى المجتمع، بمن فيهم الأصدقاء والأغراب سواء بسواء.

والحقيقة أن الالتزام المتبادل تجاه استدامة الحرية، هى تلك المناسبات التى يستخدم فيها الأحرار عقولهم للإبداع، ومن ثم وضع أنفسهم تحت نظام من القوانين التى بموجبها يتطلب من الجميع مراقبة المعايير والقواعد الخاصة بالمواطنة الصالحة. وفى هذا الوضع، فإن العيش كما يُفترض "ما يمليه العقل"، يضمن للناس الحماية الخاصة بـ "الحقوق العامة للمواطنة" و"حرية أكبر" تكون ممكنة بواسطة هذه الحقوق(١٦) . فمعرفة الطبيعة التى هى نفسها معرفة الرب عن طريق مقاومة عواطف الكره مثل الحسد والحقد، تفتح الباب للصداقة التى تتصل بصورة تكاملية مع المواطنة الديمقراطية والاستخدام والتطوير الكامل لعقل المرء وحريته.

حتى مع هذا، فإن المنظور الفلسفى عند سبينوزا حول الدين، ينطوى على رؤى خاصة بالمعتقد الدينى كانت بعيدة عن الانسجام مع المؤمنين فى عصره. وواقع الأمر أن المنظور الدينى عند سبينوزا، فى دفعه بأن معرفة الرب هى نفسها معرفة القوانين غير الجافة impersonal للطبيعة، تنكر أن الرب ينبغى أن يُنظر إليه كونه يملك صفات تحوز استحسان الناس- من خلال الصلاة- من أجل المساعدة والقوة(١٧) . ونظراً لكون المفاهيم المسيحية واليهودية للدين قد عزت هذه الصفات لله، فإن سبينوزا اختلف مع المقدمات التى تنطلق منها كل من هاتين العقيدتين؛ ذلك أنه رفض المذهب الدينى السائد فى عصره. والأكثر دلالة فى هذا، أنه وقف فى صراع مع الدولة التى جسدت هذا المذهب فى القانون. وبالتالى، فإن كتاباته السياسية والفلسفية كانت محظورة، ولم يكن قط قادراً على نشر أعماله باسمه طوال حياته.

إن مصطلح التنوير عندما استُخدم فى هذا السياق، ينبغى أن يؤخذ بوصفه يرمز إلى مقاومة سبينوزا القوية للمذاهب الدينية المفروضة من قبل الدولة، والتى تتنافى مع الاستخدام الحر والطليق للعقل. والديمقراطية التى تتبنى تفضيلات سبينوزا، لا يمكن أن ترى إلا كخطوة مرتقبة بعيداً عن عصر "الظلام". إذن بالنسبة لسبينوزا ثمة صلة مباشرة بين استخدام العقل لتمييز المعرفة- كمبدأ أساسى للتنوير والعلم الحديث- وتحقيق المواطنة الديمقراطية.

٤ . العقد الاجتماعى لدولة ديمقراطية

فى بناء مفهومه عن الدولة، ينطلق سبينوزا من رؤية منظّرى العقد الاجتماعى فى عصره، ومفادها أن الأفراد فى حالة الطبيعة- الوقت الافتراضى قبل اختراع المجتمع المدنى- يتمتعون بحق طبيعى فى جميع الموارد التى تضمن لهم أكبر قدر يمكن أن يكتسبوه من السلطة على الآخرين، من أجل تحقيق رغباتهم[١٨] . ونتيجة لذلك، فإن حالة الطبيعة عند سبينوزا تشبه قرينتها عند هوبز. فهى مكان للكفاح المتواصل موجه بوجود دائم لـ "قوة" والإحساس بأن أى شخص يقف فى طريق المرء هو عدو يجب إلحاق الهزيمة به[١٩] . ولا شك إذن فى أن الخوف وعدم اليقين يتخللان حالة الطبيعة. وللتغلب على هذه الظروف، يقرر الأفراد عبر اتفاق متبادل أن يعيشوا معًا فى توافق مع شروط العقد الاجتماعى، أو "الاتفاقية" التى تتحقق بمقتضاها حماية حقوق الجميع. وفى هذا الوضع، فإن العقل وليس "القوة والرغبة" هو ما يحكم ظروفهم[٢٠] . وهنا وعبر الاتفاق المتبادل، يترك الأفراد حالة الطبيعة ويشكلون المجتمع المدنى، حيث "يتمتع الجميع بكافة الحقوق التى تنتمى طبيعيًا إليهم كأفراد"[٢١] .

ومن هنا وباختيار صياغة "اتفاقية" جديدة بغرض التخلص من عدم اليقين المرتبط بحالة الطبيعة، يبنى الأفراد حالة جديدة بسلطتها الخاصة[٢٢] . ولكن هل هذه السلطة ستستخدم للأغراض المذكورة والمتفق عليها فى العقد الاجتماعى؟ إن الواقعية الماكيافيللية لدى سبينوزا تعكس حقيقة أن ترك السلطة فى أيدى أى أحد، حتى عندما تكون النوايا الحسنة تقود استخدام السلطة، فإنها دائمًا ما تثير القلق حول ما إذا كانت السلطة ستستخدم استخدامًا جيدا أم سيئا. وفى مواجهة هذه الحالة من عدم اليقين، يجب على الناس أن يفكروا فى الخيارات المطروحة أمامهم ويختاروا من بين البدائل، ويضعوا الأولوية الأكبر لأهم الخيرات، وفى الوقت نفسه يتجنبون أقل قدر من الأشرار[٢٣] . فى هذه الحالة يختار الناس العقد الاجتماعى الجديد لأنه يمثل الأمل فى أن الدولة الديمقراطية، ككل، سوف تستخدم السلطة فيما يتماشى مع الحاجات الماسة للناس أكثر مما هو الحال فى عدم وجود مثل هذا العقد.

لماذا ينبغى أن نعقد مثل هذا الأمل على عقد اجتماعى يتبنى الديمقراطية؟ ولماذا لا يكون العقد الاجتماعى أكثر تماشيًا مع الصيغة المطلقة للحكومة، تلك التى أفصح عنها هوبز؟ إجابة سبينوزا هنا أن "الديمقراطية consonant مع الحرية الفردية"[٢٤] . وبهذا القول يتضح لنا أن سبينوزا يجعل الهدف الرئيسى للمجتمع الكريم هو تحقيق الحرية، وليس مجرد الأمن- مثلما قد يقول البعض إنه هدف هوبز- والديمقراطية هى أفضل حماية للحرية.

والسبب الرئيسى الذى يجعل الديمقراطية، فى حالتنا هذه، تبدو أساسًا للسلطة الحكومية، هو التزام لضمان استخدامها من أجل الأغراض العامة المشتركة الضرورية عند الأغلبية. ولكن ما الذى يمنع الأغلبية من تأسيس نظام مستبد لحالها، طاغية ينكر الاعتبار لحقوق الأغلبية؟ الإجابة بالنسبة لسبينوزا أن كل المواطنين يساعدون فى تشكيل الأغلبية، ومن ثم عندما تتحدث الأغلبية فإنها تتحدث من أجل كل مواطن. وهنا يمكن بالطبع لأقلية ما أن تزعم إخفاق الأغلبية فى تمثيل حاجاتها التمثيل الصحيح. ولكن حتى عندما يحدث ذلك، سيكون دائما بإمكان أعضاء أقلية ما استرجاع الحق فى إقناع الأغلبية باحتواء مقارباتهم. وكما يقول سبينوزا إنه فى النظام الديمقراطى لا يتخلى الأفراد عن "حقوق طبيعية بشكل مطلق"، أو بمعنى آخر، سلطتهم لحكم أنفسهم بأكمل صورة بما يجعلهم لا يملكون "صوت فى الشئون [العامة]"[٢٥] . والشىء الذى يتيح للأقلية إمكانية مناشدة الأغلبية لإجراء تغييرات فى نزعتها، هو أن المواطن متساو سياسيًا ومدنيًا مع كل من عداه من مواطنين[٢٦] . والحقيقة أن الحرية السياسية أو المدنية لكل مواطن لا تنكَر مطلقًا، بغض النظر عما يمكن أن تكون عليه سياسة الأغلبية. وبالتالى فإن كل شخص يحصل على الحق والحرية فى التأثير على التغييرات فى مواقف الأغلبية.

وفى تدعيم هذا الموقف كما أشرنا فى بداية الفصل، يسعى سبينوزا إلى منح الناس الفرصة لإدراك الاستخدام الحر لعقولهم فى تحديد كل من الأمور الشخصية والعامة. ومن أجل هذا، يجب أن تكون هناك حرية تامة للفكر والتعبير. وهو أمر محورى سنتناوله فى مناقشتنا لجون ستيوارت مل فى الفصل الرابع عشر. فمع حرية

الفكر والتعبير، لا يكون المواطنون مجبرين على الانصياع فى آرائهم للسلطات السائدة سواء الدينية أو السياسية منها، بل يعتمد الناس على أحكامهم الخاصة النابعة من عقولهم هم. فضلا عن ذلك، فإنه نظراً إلى أن الاستخدام الحر للعقل يتطلب بيئة يصغى الناس فيها إلى رؤى متنوعة، ويسعون إلى الحجج الأفضل، فإن الأفراد يصلون إلى تقدير التنوع الواسع للرؤى حول القضايا المطروحة أمامهم. ومن ثم فإن حرية الفكر تكون أساساً للانفتاح المنسوج بثراء على مغزل الاختلاف، بل والتسامح معه، ليس على مستوى الأفكار فحسب، بل أيضاً وفى طرق الحياة.

٥ . سبينوزا والمجتمع المدنى

تأثر سبينوزا تأثراً عظيماً فى تفكيره السياسى بخبرته فى "أمستردام"، تلك المدينة التقدمية فى عصره والتى اعتبر فيها "الدين والطائفة غير ذى أهمية: لعدم وجود تأثير لهما فى إصدار الحكم فى كسب أو خسارة قضية ما"[٢٧] . والتسامح فى هذه المدينة دعمه واقعان مهمان ميزا أمستردام فى نظر سبينوزا، هما: الرخاء التجارى والديانة المدنية. وكل من هذين البعدين ساعدا فى تحقيق التقدم لإمكانية وجود دولة علمانية لا تُصنع سياستها العامة من خلال المذهب الدينى. وكما يقول "ماثيو ستيوارت" Mathew Stewart عندما ينخرط الناس فى التجارة، فإن عواطفهم نحو الدين تبرد. وهذا الظرف يسمح لهم بممارسة المعتقد الدينى بدون صراع عميق وزعزعة للاستقرار. وهذان الأمران، الصراع وزعزعة الاستقرار من شأن أى منهما أن يهدد التجارة والتسامح[٢٨] .

يحقق سبينوزا نوعاً من التقدم أيضاً لمفهوم "الديانة المدنية" التى من خلالها عندما يظهر الناس معتقداً دينياً، فإنهم يظهرونه بطرق تتسق مع التزام الدولة بالمحافظة على ديمقراطية قائمة على حكم الأغلبية، والتى تعزز الديمقراطية بدون انتهاك الحقوق الأساسية لأى من الأفراد، بما فيها حرية الفكر والتعبير. وفى هذا

الوضع، يكون المعتقد الدينى فى خدمة أهداف مدنية كبرى. وهذه المقاربة إنما تقلب تمامًا العلاقة السائدة بين الدولة والدين فى عصر سبينوزا، حيث الدولة وقوانينها مصممة فى جزء منها لتخدم مصالح الدين. ولكن كى يتحقق للدين المدنى هذا الغرض، يجب أن يكون الدين تحت سيطرة الدولة. وفى هذه الحالة، لا تكون ثيوقراطية على أساس دينى، بل دولة علمانية ديمقراطية مكرسة لضمان التسامح التام، والحرية التامة للفكر والتعبير، وحكم الأغلبية(٢٩) .

إن من شأن الديمقراطية الليبرالية عند سبينوزا أن تشجع المجتمع المدنى وتنتفع منه أيضًا، ذلك المجتمع الذى يحفظ نفسه كمجال منفصل من الجماعات والجمعيات. فى هذا الوضع سيكون من شأن الأفراد أن يمارسوا ويأسسوا طرق حياتهم. ولكن فى الوقت نفسه وبسبب وجود الدين المدنى والرخاء المادى، سيكون من شأنهم أن يعرفوا أهمية المحافظة على المعتقدات المشتركة والمتداخلة فى بعضها البعض والتى بها تُحفظ الديمقراطية. وسوف تكون هناك محافظة على "الاختلاف" من قبل الأغلبية بتكريسها لأكبر وأعمق قدر من تعزيز العقل، بالاتساق مع الالتزام بحرية الفكر والتعبير- القيم المرشدة إلى ديمقراطية ليبرالية.

هوامش الفصل الثامن

(١) Spinoza, A Theologico-Political Treatise, translated by R. H. M. Elwes, (New York; Dover, 1951), p. 258. يقول سبينوزا إن الدولة "لا يمكنها مطلقًا منع الناس من تشكيل أحكامهم وفقًا لفكرهم..."

(٢) Ibid., p. 259.

(٣) Steven Nadler, Spinoza: A Life, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 85.

(٤) Ibid., p. 259.

(٥) Ibid., p. 85.

(٦) Ibid., pp. 139 and 85.

(٧) Ibid., p. 139.

(٨) Spinoza, A Theologico- Political Treatise, p. 5.

(٩) Ibid., p. 261; also p. 184.

(١٠) للاطلاع على تناول هذه الرؤية عن سبينوزا للفلسفة في تتبعها لمعرفة الطبيعة، انظر:
Roger Scruton, Spinoza, (New York, Oxford University Press, 1986), pp. 67-79; Stuart Hampshire, Spinoza. (London: Faber and Faber, 1956), pp. 12-16, 67-73.

(١١) Nadler, Spinoza, p. 187.

(١٢) Spinoza, The Ethics, translated by R. H. M. Elwes, (New York: Dover Publications, 1955), p. 263.

(١٣) Spinoza, Ethics, p. 263. التشديد في النص الأصلي.

(١٤) Ibid., p. 256.

(١٥) Ibid., p. 234.

(١٦) Ibid., p. 235.

(١٧) Nadler, Spinoza, pp. 186-87.

(١٨) Spinoza, A Theologico- Political Treatise, p. 200.

(١٩) Ibid., pp. 201-2.

(٢٠) Ibid., pp. 202-3.

(٢١) Ibid., p. 202.

(٢٢) Ibid., p. 203.

(٢٣) Ibid., p. 203.

Ibid., p. 207. (٢٤)

Ibid. (٢٥)

Ibid., p. 207. (٢٦)

Ibid., p. 264. (٢٧)

Mathew Stewart. The Courtier and the Heretic: Leibnitz, Spinoza, and the Fate (٢٨) of God in the Modern World. (New York: Norton, 2006), p. 103.

Ibid., p. 103. (٢٩)

الفصل التاسع

جون لوك والمجتمع المدنى والأغلبية المقيَّدة

١ . مقدمة

يزعُم "توماس بيردون" Thomas Peardon أن "الرسالة الثانية فى الحكومة" The Second Treatise of Government أحد مؤلفات جون لوك(*) (١٦٣٢- ١٧٠٤)، والتى نشرت عام ١٦٩٠، يمكن أن تكون حجة مضادة لدعوة هوبز إلى إرساء نظام ملَكية مطلقة، يقوم على رضا المجتمع. فقد ساند لوك الثورة المجيدة Glorious Revolution التى وقعت عام ١٦٨٨ والتى رمزت إلى مطلبٍ أساسى، مفاده أن تكون سلطة ملك إنجلترا بإيعاز من البرلمان. والحقيقة أن فكر "لوك" السياسى قد ساند الرؤية التى انبثقت عن الخبرة بهذه الثورة؛ أى أن يكون البرلمان هو المصدر الرئيسى للسلطة فى الحكم. ومع ذلك، وكما سنبين، فقد أعطى لوك دوراً لهيئة تنفيذية، ولكن فى قالب تملك فيه كل من السلطتين التشريعية والتنفيذية سلطات محدودة(١) . فضلاً عن أن مفهومه عن الحكومة فى المجتمع المدنى قام على وجهة النظر القائلة، حسب "ريتشارد اشكرافت" Richard Aschcraft، بأن العمل المنتج وتنمية الأرض والأنشطة التجارية تعد كلها عناصر نافعة للمجتمع. أى أن لوك وباتخاذه هذا الموقف، فضل البرجوازية الجديدة أو الطبقة المتوسطة الجديدة التى تتألف من صغار الفلاحين، الذين يملكون أرضاً خاصة بهم، والتجار والحرفيين. فقد نظر لوك إلى هذه الفئة بوصفها الفئة التى

(*) ولد بمدينة رنجتون بولاية سومرست بإنجلترا، وكان فيلسوفاً وطبيباً وهو ينتمى إلى عائلة طهرية من منشأ متواضع. كانت صحته سقيمة، وطبعه مرحاً. الراحة، المدنية، الصفاء، كل هذه أعطت للوك صفات "الجنتلمان" حسب رأى بول هازار. ويعتبر لوك أبو الفردية الليبرالية. جان توشار ص. ٢٩٤ . (المترجم).

تتألف من الأعضاء الأكثر إنتاجًا في المجتمع. واعتقد أن مصالحهم ينبغي أن تتغلب على مصالح الأرستقراطية الإقطاعية التقليدية، غير المنتجة في نظره[٢] .

وقبل أن نمضي قدمًا مع لوك، يحسن بنا أن نشير إلى أنه قد تبنى- شأنه في ذلك شأن هوبز- وجهة النظر القائلة: إن الأفراد في المجتمع المدني لديهم من الحقوق ما يتوقف على قبول بعض القيود الضرورية. أو ما أشرنا إليه نحن بـ"الفضائل المدنية". كيف تناول لوك تحديد تلك القيود؟ يقول تشارلز تيلور Charles Taylor : (لقد رأى لوك أنه لزامًا علينا أن نتبع "القانون الذي وضعه الله" والذي دعاه أيضًا في بعض الأحيان بالقانون الطبيعي)[٣] . فضلاً عن أن هذا القانون الذي يوحي بنظام عقلاني لوجودنا، ومن ثم يمكن أن يكون معروفًا لدى الأفراد العقلانيين، إنما يمثل إرادة الله في تأمين حقوق طبيعية أساسية محددة للجميع. تلك الحقوق التي بفضلها نصبح كأفراد قادرين على تحديد مقاصدنا ومسار سلوكنا. ولكن لا بد وأن يكون من الواضح لنا دائمًا أن وجود حقوق أساسية يدعمها القانون الطبيعي، إنما يفرض قيودًا على ما يمكن أن نختاره، وعلى الطريقة التي نتصرف بها[٤] . والواقع أن لوك في مناقشته لحالة الطبيعة؛ كما سنرى في الجزئية الثانية من هذا الفصل، يوضح لنا القيود المفروضة على الحرية أو تلك القواعد التي يجب على الأفراد مراعاتها أثناء سعيهم وراء ما يرنون إليه من مصالح يحددونها وفق منظورهم الشخصي. هذه القيود التي يجب على الجميع مراعاتها من شأنها تأمين الحقوق لجميع المواطنين. وإذا قام الأفراد بدعم هذه القيود يمكن وقتئذ أن يقال عنهم إنهم يحافظون على احترام الفضائل المدنية التي من شأنها أن تذود عن الحقوق والحريات الأساسية لكل شخص.

ويتمثل مقصدنا من هذا الفصل في مناقشة رؤية لوك للمجتمع المدني، عن طريق الإشارة إلى قيود القانون الطبيعي الأساسية التي تساعد على حكم هذا المجتمع وتشكيله. وسنرى في ذلك أن الهم الرئيسي عند لوك كان في دحض هوبز، وذلك بإثباته أن الدولة في المجتمع المدني يجب أن تتمتع بسلطات محدودة. بحيث لا تهدد الحقوق الأساسية لجميع أفراد المجتمع والتي يفترض أنها تقوم بحمايتها لهم. وفي سبيله إلى دولة ذات سلطات محدودة، سعى لوك إلى وضع سلطة الدولة فيما يمكن

تسميته بالأغلبيــة المقيدة constrained majority. أما عن مفهومه للعقد الاجتماعى social contract أو الاتفاق الأساسى الذى تقوم على أساسه سلطة الحكومة، فهو يبرز حكم الأغلبية ويعلى من أهميتها. ولكن إرادة الأغلبية يجب دائمًا أن تكون قائمة على مبادئ القانون الطبيعى، أو مفاهيم الفضيلة المدنية التى تتطلب ألا تتصرف الأغلبية بشكل يقوض الحقوق الطبيعية المكفولة لجميع المواطنين.

٢ . مفهوم السلطة السياسية

تختلف السلطة السياسية عن أى نوع آخر من السلطة. فهى عند لوك ليست كسلطة الأزواج فى الأسر، أو السيد على عبيده، أو اللورد على أقنان أرضه ، فمجال السلطة السياسية أوسع بكثير من هذا وذاك، وقدراتها الرادعة لتأمين الطاعة والانصياع لا حدود لها. إنها تمكّن الدولة من وضع القوانين التى تُلزم المجتمع بأسره بالرضوخ إليها. حتى إنه فى إمكان الحكومات أن تعاقب من ينتهك القوانين بعقوبة الموت. والأهم من ذلك أن فى استطاعة الحكومات أيضًا أن تقصر استخدام سلطتها على ما هو فى سبيل الصالح العام[٦] . فالسلطة السياسية تتمثل فى "الحق فى سن قوانين تشتمل على عقوبة الإعدام، وبالتالى جميع العقوبات الأقل من أجل تنظيم وحفظ الملكية property وتوظيف قوة المجتمع فى تنفيذ تلك القوانين والدفاع عن الكومنولث ضد الاعتداء الأجنبى؛ وما كل هذا إلا من أجل الصالح العام[٧] .

إن استخدام القوة فى سبيل إعلاء الصالح العام، هو أهم ما يميز السلطة السياسية. ولكن ما هذا الصالح العام؟ أو الوجه الآخر للسؤال: ما الأساس العادل للسلطة السياسية؟

قبل الإجابة على السؤال، نحتاج إلى الوقوف على تعريف "الصالح العام" الذى رفضه لوك. فالصالح العام لديه لا صلة له بالمحافظة على السلطة المَلكية المطلقة. والمدافعون عن المَلكية المطلقة يبرهنون على أن الملك يُعلى بالفعل من شأن الصالح

العام. وبناءً على هذا الادعاء فالمؤيدون للملكية يوحون لنا بأن الأنظمة الملكية توفر نظامًا قانونيًا، وأيضًا فرص الطعن أمام القضاة، للتقرير فى قضايا شائكة أو محل خلاف. وكان من شأن لوك أن يصدق على أن هذه تعد استخدامات خيّرة للسلطة. ولكنه دفع بأنه ليس من صالح الشعب مطلقًا أن تدعى الحكومة حقها فى سلطة مطلقة لتحقيق أهداف خيّرة مثل تلك المذكورة. فالناس ذوو البصيرة لن يدعموا على الإطلاق مسألة السماح للحاكم بأن يمتلك سلطات لا حدود لها، فيما يكون الجميع معرضين وخاضعين لحكم القانون.

يقول لوك: "إن مؤيدى المَلكية يعتقدون أن الناس بهذه الدرجة من الحماقة، ما يجعلهم ينتبهون إلى الضرر الذى قد يقع عليهم من القطط أو الثعالب، ويرضون فى الوقت نفسه، وعن طيب خاطر بل ويظنون أنه من الأمان، أن تبتلعهم الأسود"(٨) . إن الحكام أيضًا لا بد وأن يخضعوا للقيود. وهذا يعنى أنه من الضرورى أن تكون هناك أسباب وجيهة لتبرير سلطتهم. ولكن ما تلك الأسباب الوجيهة؟ الإجابة يقدمها لوك من خلال مفهومه عن حالة الطبيعة.(*)

أ. حالة الطبيعة

مبررات السلطة السياسية

تكمن الأصول العقلانية للسلطة السياسية فى المآرب والمدارك الأصلية للناس فى حالة الطبيعة. هذه الأخيرة تمثل وضعًا افتراضيًا يصف، حسب لوك، الظرف الطبيعى

(*) بعكس هوبز يرى لوك أن حالة الطبيعة هى حالة سلمية، أو على الأقل سلمية نسبيًا وليست الطبيعة بالنسبة إليه مفترسة كما هو الحال عند هوبز، ولا كاملة كما عند روسو: إن حالة الطبيعة هى حالة الأمر الواقع، إنها وضع قابل للإكمال. وبعكس هوبز، هنا أيضًا يرى لوك أن الملكية الخاصة موجودة فى حالة الطبيعة وأنها سابقة على المجتمع المدنى. وهذه النظرية عند لوك تحتل مكانًا كبيرًا. إنها تدل على الأصول والقواعد البرجوازية فى فكره، وتساعد على توضيح نجاحه وهذا ما سيوضحه الكاتب من خلال النقاط التالية. انظر جان توشار، ص. ٢٩٦ . (المترجم).

للبشرية السابق على دخول الأفراد فى المجتمع الرسمى formal society. فقد اعتقد لوك أن الناس فى حالة الطبيعة كانوا إلى حد بعيد أفراداً عقلانيين قادرين على تحديد القيود المقبولة التى من شأنها أن تحكم سلوك كل فرد. ففى مناقشته لحالة الطبيعة وصف لوك منظوراً يمكن أن يساعدنا على فهم الغرض الحقيقى من السلطة السياسية وأساسها.

إن حالة الطبيعة حسب لوك تمثل حالة "الحرية الكاملة" التى يتعين على الأفراد فيها أن "ينظموا أفعالهم ويتصرفوا فى أملاكهم وذويهم بالطريقة التى يرونها مناسبة، فى إطار ما يربطهم بقوانين الطبيعة، وبدون استئذان أو الاعتماد على إرادة أى شخص آخر"(٩) . فى هذا السياق يتعامل الناس كأشخاص متساوين بين بعضهم البعض لأن "السلطة والقضاء محل تبادل، حيث لا يملك أحدهما أكثر من الآخر"(١٠) . هذا، ولا تعد حالة الطبيعة عند لوك "حالة الاستباحة"(١١) كما هى فى نظرة هوبز لحالة الطبيعة كحالة حرب، كما أنها ليست محكومة كما كانت عند هوبز بواسطة أشخاص يسعون للسيطرة والتحكم فى حياة الآخرين. على العكس؛ حالة الطبيعة عند لوك هى مكان يدرك فيه الأشخاص أنه ليس مباحاً لأحد "أن يدمر نفسه، أو أن يدمر أى كيان أو شىء يمتلكه"(١٢) .

وبناء على هذه الرؤية تمثل حالة الطبيعة مكاناً يعامل فيه الناس بعضهم البعض بطريقة مدنية؛ بما يتفق مع معايير يعتبرها الجميع مقبولة ومعقولة. يقول لوك:

" لحالة الطبيعة قانون طبيعى يحكمها، قانون ملزم للجميع، لأنه يعلم جميع البشر ممن يراعونه، أنه بما أن الجميع متساوون ومستقلون، فلا يجب على أحدٍ أن يلحق ضرراً بحياةِ شخصٍ آخر أو صحته أو حريته أو ممتلكاته. لأن الناس جميعاً من صنيعة الخالق القدير الذى لا حدود لحكمته- الجميع خادمو السيد القادر جاءوا إلى العالم بأمره منصرفين لأموره - فهم ملكه هو، ومن صنعه هو، خلقوا ليدوموا بمشيئته هو، وليس بمشيئة أحدٍ سواه؛ ولقد وهبهم قدرات متماثلة يتقاسمون جميعاً مجتمعاً واحداً من الطبيعة. لذا لا يفترض أن يكون بيننا أى نوع من الخضوع من شأنه أن

يخولنا تدمير الآخر، كما لو كنا خلقنا لخدمة مآرب شخص آخر مثلما الحيوان للإنسان. فكل شخص من منطلق ارتباطه بحفظ ذاته وعدم تخليه عن موطئ قدمه لا يثنيه عن ذلك شيء، لا بد وبالمنطلق نفسه، وبكل ما يستطيع، ألا يجعل حفظه لذاته في صراع مع حفظ بقية بني جنسه، ولا أن يسلب أو يفسد حياة الآخر، أو ما يمكن أن يكون بمثابة حفظ لحياته: كحريته أو صحته أو جوارحه أو متاعه"[١٢] .

The state of nature has a law of nature to govern it, which obligates every one; and reason, which is that law, teaches all mankind who will but consult it that, being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possession; for men being all the workmanship of one omnipotent and infinitely wise Maker- all the servants of one soverign master, sent into the world by his order, and about his business- they are his property whose workmanship they are, made to last during, his, not one another's pleasure; and being furnished with like faculties, sharing all in one community of nature, there cannot be supposed any such subordination among us that may authorize us to destroy another, as if we were made for one another's uses as the inferior ranks of creatures are for ours. Everyone, as he is bound to preserve himself and not quit his station wilfully, so by the like reason, when his own preservation comes not in competition, ought he, as much as he can, to preserve the rest of mankind, and may noti take way or impair the life, or what tends to be the preservation of life, the liberty, health, limb, or goods of another.

يجدر بنا التركيز لبرهة على هذه الفقرة المهمة؛ فهناك عديد من الأبعاد الخطيرة قد أُميطَ عنها اللثام فيما يتعلق بتبرير السلطة السياسية. أولاً: دفع لوك بأنه من منطلق المنظور العقلي للبشر في حالة الطبيعة يوجد فهم واضح لقانون الطبيعة عرفه العقل وأقره الرب والجميع ملتزمون بتأييده. والتعاليم المبدئية لقانون الطبيعة ألا يؤذي أحدٌ الآخر، خصوصاً عندما لا يكون حفظ حياة الشخص محل نقاش. فعلينا أن نتصرف

بشكل إيجابى لحماية وحفظ حياة الآخرين، وذلك بحفظ حياتهم وحريتهم وصحتهم ومتاعهم. توحى هذه الفكرة بأنه من المعقول أن نفترض وجود حقوق طبيعية، أو حقوق مكفولة لجميع الأفراد بفضل كونهم بشراً، وأن أحداً لا يستطيع أن يسلبهم إياها.

ودائما أبداً ما ينبعث تدعيم هذا الموقف عن حقيقة مؤداها أن هذه الحقوق يهبها الله خالق جميع البشر. والله عند لوك خلق الناس متساوين، ووهبهم جميعًا "قدرات متماثلة". والظن أن لوك يقصد "بالقدرات" faculties المقدرة على التفكير والفهم والحرية. وإذا كان الله قد شاء أن يكون لدى البعض مزيد من الحقوق عند الآخرين، لكان من شأنه أن يخلق أفراداً "بقدرات غير متشابهة"، ويجعلهم غير متساوين بين بعضهم البعض. ولكن لم تكن هذه مشيئة الرب.

ويمكننا الآن الإجابة على السؤال الذى طُرح فى نهاية الجزئية السابقة؛ وهو للتذكير: ما الأسس السليمة أو العقلانية للسلطة السياسية؟ لعل الدرس الرئيسى فى حالة الطبيعة أنه ليس على أحد أن يخضع للإرادة المتعسفة لأى أحد آخر، وإلا سيفقد الأفراد حريتهم وحقوقهم. فالسلطة السياسية تكون شرعية عندما تتبنى هذا الدرس، ولا تكون شرعية إلا عندما نجد الأفراد خاضعين لشكل من السلطة تم إرساؤه بموجب موافقتهم ورضاهم. والحكومة الوحيدة التى سيوافق عليها المواطنون هى حكومة وُضعت قوانينها من قبل سلطة تشريعية تحمى حرية الناس وحقوقهم، أو نظام يتيح لهم "حرية اتباع إرادتى الشخصية فى كل شىء بما لا يتعارض مع القانون"(١٤). هنا لن "يتحتم على أحد الخضوع لإرادة الآخر المتقلبة المشكوك فى أمرها المجهولة المتعسفة". والنظام السياسى الذى يجسد مثل هذه القيم، إنما يتيح للأفراد أن يعيشوا كما لو كانوا فى حالة الطبيعة؛ لا يحكمهم "قيد سوى قانون الطبيعة"(١٥).

ب. حالة الطبيعة:

مقيدات الحرية

فيما يتعلق برؤية لوك للسلطة السياسية من المهم أن نفهم القيود المختلفة التى يجب أن يتقبلها الأفراد، إذا كان لهم أن يحافظوا على الحقوق الأساسية التى من شأنها تأمين حرية الجميع. فقد أدرك لوك- فى طرحه لتأييد الحرية الفردية- أن حاجة

المواطنين إلى تقبل وجود قيود أخلاقية معينة فى حياتهم، أو ما نشير إليه نحن بالفضائل المدنية، يعد مسألة جوهرية لتأمين الحرية فى إطار قانونه الطبيعى. فهناك حاجة إلى مزيد من المناقشة لحالة الطبيعة بغرض المساعدة على توضيح هذه القيود. وفى سبيلنا لهذا، سنبين فى ختام هذه الجزئية المشكلات التى واجهت مفهوم لوك عن الحياة فى حالة الطبيعة، وذلك عندما اعتنق، كما يبدو، افتراضات معينة لحياة السوق كجزء من "حالة الطبيعة".

لمناقشة هذه النقطة، يجب أن نوضح أولاً أن امتلاك الحرية مسألة يتوقف حدوثها على القدرة على حيازة ممتلكات خاصة. فأية مناقشة للقيود على الحرية تنشأ من مفهوم لوك عن المَلكية فى حالة الطبيعة، والقيود المرتبطة بحيازة المِلكية الخاصة. لذلك فمن الضرورى أن نوضح فى البداية الأبعاد الأساسية لمفهوم لوك عن الملكية الخاصة، ثم ننتقل بعد ذلك لمناقشة القيود التى ربطها بكلٍ من امتلاك الملكية الخاصة، وامتلاك الحرية.

لقد دفع لوك، مستشهداً بالملك داود فى المزمور الخامس عشر بعد المائة، بأن الله "قـد وهب الأرض لبنى آدم(*)."(١٦)، ولكن إذا كـان الله قـد وهب الأرض لبنى آدم مشاعاً، فكيف يمكننا تبرير الملكية الخاصة؟ كانت إجابة لوك: "برغم أن الأرض وجميع الحيوانات مشاع للناس أجمعين، إلا أن كل شخص له ملكية خاصة هى ذاته، نفسه التى لا حق لأحد فيها إلا هو. فالعامل مالك لبدنه وعمل يديه، حيث يمكننا القول بأن ذلك ملكه مطمئنين إلى صحة كلامنا"(١٧) . ذلك أن ما يمكننى اقتناؤه من خلال عملى الشخصى يصبح ملكى وخاضعًا للحدود القائلة بأننا لا بد أن نترك للآخرين ما يكفيهم أيضًا، كما قال لوك "حيث يكون هناك ما يكفى متروكًا على المشاع للآخرين"(١٨) .

ويبدو أن هناك تبريرين رئيسيين ينبثقان عن هذه الحجة المذكورة فيما يخص حقوق الملكية. التبرير الأول يتمثل فى العدل، وهو ما يشير إلى أن الناس لديهم حق

(*) "ليباركككم الرب، خالق السماوات والأرض. السماوات للرب وحده، أما الأرض فوهبها لبنى آدم". (المزمور:١١٥-١٦،) (المترجم).

فيما ينتجونه بعملهم ومجهودهم. ومن لا يعمل وينتظر الانتفاع من عمل الآخرين، إنما ينتهك حريتهم. فقد رأى لوك أن الله قد وهب العالم "للصناع والعقلاء" أو من يساهمون من خلال عملهم وصنعتهم بما يفيد المجتمع .

ثانيًا أن لوك بقوله إن كلاً منا لديه "ملكية فى شخصه وليس لأحد الحق فى هذه الملكية إلا أنفسنا"، بدا وكأنه يبرر الملكية الخاصة على أساس ما يعنى امتلاك الحرية الفردية، والحق فى تحديد الاختيارات بصدد اتجاه أو غايات المرء. فمفهومه عن الملكية الخاصة يوحى بأن الامتلاك إنما هو امتلاك الذات، امتلاك المرء لشخصيته، لاختياراته، وقراراته بصدد المسار الذى يحدده لحياته، وهى ليست خاضعة لسلطة الآخرين المتعسفة. "هذا التحرر من السلطة المطلقة، والمتعسفة يعد غاية فى الضرورة، وأيضاً وثيق الصلة بمسألة حفظ الذات التى لا يمكن التخلى عنها إلا بفعل ما يُفقده ذاته، وحياته معًا"[(١٩)] . ومن المؤكد أنه سيكون هناك بعض ممن لا يستطيعون أو لن يتصرفوا بطريقة تحترم حقوق الآخرين، فهم يستخدمون "القوة بدون وجه حق". وهم فى ذلك يسقط فى يدهم مراعاة الحق الطبيعى فى الحياة، والحرية، والملكية لجميع الناس. مثل هؤلاء إنما يعرجون على الوضع الذى صوره هوبز، حالة الحرب مع الآخرين.

بيد أن لوك؛ على خلاف هوبز؛ رفض أن يصف حالة الطبيعة كحالة حرب نظراً لأن حالة الطبيعة تمثل شرطاً أو ظرفًا يتصرف فيه الناس وفقا للعقل، وتُحترم فيه القيود التى من شأنها أن تذود عن حرية الجميع[(٢٠)] . فمن ينتهك حرية الآخرين فى حالة الطبيعة إنما ينحرف عن الميل العام نحو التصرف بطرق محترِمة لحرية الآخرين بصفة عامة.

ولكن، ما الذى يمنع من أن تصبح الملكية الخاصة نفسها مصدراً لعدم الاستقرار الاجتماعى، والصراع؟ فالواضح أن هناك من سيحظون؛ وبفعل جهودهم؛ بنصيب أكبر من الملكية عما يمتلكه الآخرون. وعندما يحدث ذلك ألن تصبح الملكية الخاصة نفسها فى نظر الناس بمثابة تهديد للحرية؟ دفع لوك بوجود قيود عامة وعقلانية تُشرّع

للتباينات فى الثروة على مستوى المجتمع. بداية قال لوك: بالرغم من أن الله قد وهب الأرض لجميع البشر ليتمتعوا بها، ويحققوا الرضا والسعادة فيها، فهو لم يشأ أن يستأثر أحد بأى نصيب من الأرض مانعًا الناس "دون الاستفادة منها فى أى غرض للحياة قبل أن تفسد" (٢١) . ومن هنا وحيث يحق لنا الانتفاع بالعالم الخارجي بالطرق التى تجلب لنا السعادة، لا يحق لنا أن نأخذ تلك الكتلة الضخمة من الأرض للكنا الخاص، حيث يفسد لدينا ما هو فائض عن حاجتنا، وبحيث لا يعد بعد ذلك مفيداً للآخرين.

وأشار لوك فى هذا إلى المثال التالى؛ إذا كان لنا أن نضرب سياجًا على قطعة من الأرض، وأن ندّعى ملكيتها بغرض الاستفادة من كلئها فى إطعام ما نملكه من ماشية، فنحن يمكننا الاحتفاظ بها. ولكن إذا ما تعفن هذا الكلأ نكون بذلك قد انتهكنا أحد القيود الأساسية للقانون الطبيعى فى حالة الطبيعة، ومن ثم يمكن أن تصبح هذه الأرض ملكًا لأى شخص آخر(٢٢) .

ولكن حتى فى أخذنا ما يكفينا بحيث لا يتبقى لدينا ما يَفسد من مواد ثمينة أو موارد، سيظل هناك بعض من يمكنهم أن يصبحوا أكثر ثراءً من الآخرين. ويأتى رد لوك على هذا الاحتمال كما لو كان مبرراً لمراكمة أنماط بعينها من الثروات، تلك الأنماط التى تمثل منفعة عظيمة للمجتمع. هذا يعنى وجود فئات معينة من الأفراد لا يسببون فى مراكمتهم للثروة أى إفساد لموارد مهمة، بل يضيفون إلى جملة الموارد التى يتمتع بها الآخرون. والذى يساعد فى تحقيق هذا المنظور هو التجارة والمال الذى يتيح لملاك الأرض والمواد أن ينظموا جهود العمل لدى الناس لخلق منتجات يحتاجها الآخرون. ومن خلال هذا الجهد يمكن توسيع الثروة المادية للمجتمع. فالنقود تبسط من هذا النشاط.

يقول لوك إنه باختراع النقود سيكون من الممكن للأفراد تبادل سلع قابلة للتلف، مقابل معادن قابلة للتحمل مثل الذهب. وإذا كان الشخص قادراً على مبادلة مواد استهلاكية مثل الجوز أو الخشب مقابل سلع معمرة لا تفسد مثل الماس، لن يكون هناك

حد لكم الثروة التي يمكن للمرء أن يراكمها[٢٣] . وهنا يمكن للفرد أن يستبدل بدلته بالماس، "وقد يكدس ما يشاء من هذه الأشياء المعمرة بقدر ما يسعده ذلك"[٢٤] . فامتلاك هذه المواد المعمرة مثل الماس أو الذهب، يرمز إلى نشاط مفيد للمجتمع بأكمله. فقد كان فى ذهن لوك خلق عامل منتجٍ يزيد من الثروة الكلية للمجتمع. ولهذا السبب إذن سيتقبل الأفراد إرادياً، وعن ظهر قلب؛ حسب لوك؛ حقيقية هذا الامتلاك غير المتناسب وغير المتساوى للأرض[٢٥] . ونرى من جهتنا أن هذه النظرة إنما تشير إلى أنه فى "حالة الطبيعة" سوف يقتنى الناجحون ثروة أكبر مما يمتلك غيرهم، وهى الحقيقة التى تخلق باعثًا لدى الناس على العمل من أجل تحقيق ما يحتاجونه من منافع[٢٦] .

وعلى أساس هذه القيود؛ سيبدو لنا من وجهة نظر القانون الطبيعى فى حالة الطبيعة، أن الأفراد يُمنحون الحرية بشرط ألا يستخدموها فيما يضر الآخرين. من منطلق هذه الرؤية يمكن لنا أن نفسر لوك بصفته واحداً ممن زعموا أن العدل هو معيار المجتمع المدنى. ومع ذلك فهناك كتَّاب آخرون؛ نخص منهم ماكفرسون C. B. MacPherson، دفعوا بأن معالجة لوك للملكية فى "حالة الطبيعة"، قد وضعت تعويله على العدل موضع شك[٢٧] . ومن بين ما يدل على هذا؛ يشير ماكفرسون فى كتاب لوك "الرسالة الثانية عن الحكومة" إلى الموضع الذى يتناقض فيه لوك مع المبدإ القائل بأن ثمرة عمل كل شخص تذهب إليه هو، أى الشخص القائم بهذا العمل. فقد أشار لوك إلى أن المالك الذى يوظف الخدم أو العمال له الحق فى الثروة التى أنتجها هؤلاء العمال أو الخدم. "فالكلأ الذى أكله حصانى والخشب الذى قطعه خادمى.. يصبحان ملكى بدون ضرورة لموافقة أى شخص آخر. فالعمل الذى هو ملكى قد أزال عن هذه المنافع حالة المشاع التى كانت عليها وأكد ملكيتى لها"[٢٨] .

توحى هذه العبارة بالنسبة لماكفرسون بأن لوك فى نظرته للملكية فى حالة الطبيعية، قد أدمج وتيرة السوق الذى ينتهى فيه الأمر ببعض الناس إلى التحكم فى كلٍ من الأرض والعمل من أجل اقتناء المزيد والمزيد منهما. وبمجرد اقتنائهما

سيُستغلان فى قطاعى الزراعة والصناعة لإنتاج السلع التى ستباع لتحقيق الربح للطبقة المالكة. ونتيجة لذلك يرى ماكفرسون أن لوك قد أذعن لفكرة تحكم الملاك فى عمل الآخرين، بل وامتلاكهم هذا العمل كشيء طبيعى وعقلانى. ونتيجة ذلك أنه بمرور الوقت سينتهى الحال بعدد كبير من العمال إلى أن تنتقل سلطتهم على حياتهم، لتصبح فى يد من يدّعون الحق فى امتلاك عملهم. فى هذه الأحوال سيكون كل ما يدفعه الملاك للعمال هو ما يكفى لمجرد المحافظة على الاكتفاء الذاتى، أما الباقى فسينتقل إلى المالك لمنفعته الشخصية. ولن يخلق هذا الوضع انقسامات اجتماعية عظيمة داخل المجتمع بين العمال والملاك فحسب، بل سيفضى أيضًا إلى سياسات حكم طبقى تسيطر فيه طبقة الملاك على العمال، ومن ثم ينكرون عليهم حريتهم(٢٩) .

ج. طبيعة المجتمع المدنى وحكم الأغلبية المطلقة

لو نحينا حجج MacPherson جانبًا، وأخذنا المعايير التى جاءت فى وجهة نظر لوك لحالة الطبيعة، كما سردها، وجعلنا منها أساسًا للمجتمع المدنى تمامًا مثلما فعل لوك، فما أظن سوى أننا أمام مجتمع مدنى يعد بمثابة نظام يمتلك فيه الأفراد حقوقًا مشروطة بضرورة دعم تلك القيود المختلفة التى أشار إليها لوك. ومن ثم يتضح لنا، بناءً على هذه الرؤية، الغرض من الحكومة فى هذا المجتمع المدنى. فقد دفع لوك بأن الناس يتحدون فى كومنولث، ويشكلون حكومة تحمى أملاكهم المتمثلة فى الحقوق والحريات الأساسية للمواطنين(٣٠) . كما أنه لتدعيم هذا الهدف لا بد وأن تكون الدولة أو الحكومة فى المجتمع المدنى، وكما سنبين فى الجزئية التالية، حكومة ذات سلطات محدودة.

لقد اعتقد لوك إذن، وعلى حد ما تشير رؤيته لدور وسلطات الحكومة، أن مستوى *الصراع* فى المجتمع لن يكون حامى الوطيس. أما إذا كانت النزاعات حادة لكان للدولة أن تصبح بكل تلك القوة والسلطات المطلقة التى ظهرت بها عند هوبز. وذلك بغرض حماية حقوق جميع المواطنين وليس الأقوياء منهم فقط. ويبدو فى حقيقة الأمر؛

ومثلما سنشير فى ختام هذه الجزئية؛ أن الصراعات فى "حالة الطبيعة" عند لوك أرجح لأن تكون عميقة وشديدة. وأنه بالفعل؛ أى لوك؛ قد سلم بهذه الحقيقة بنفسه عندما وصف فى رؤيته "الثانية" عن حالة الطبيعة؛ صورة تتباين مع هذه الرؤية التى ناقشناها تواً. فبخلاف الرؤية "الأولى" التى أقرت الالتزام بالعدل اعتماداً على ما يتحلى به الناس من صفة العقلانية، تأتى الرؤية " الثانية" لتوحى بشىء أكثر قرباً من حالة الحرب عند هوبز. وربما يكون السبب فى هذا الانحراف عن الرؤية الأولى أن لوك نفسه قد قبل، وبدون أن يذكر ذلك صراحة، بعضَ تطبيقات حياة السوق التى عزاها ماكفرسون إليه. وقبل أن نمضى إلى مناقشة هذه النقطة نود أولاً أن نورد مفهوم لوك عن الدولة فى المجتمع المدنى، وكذلك فهمه لأصول الدولة القائمة على الرضا.

مرة أخرى نقول إن الغرض من وجود الدولة فى المجتمع المدنى يعد واضحا، "فالغاية الكبرى، والرئيسية.. من توحيد الناس فى كومنولث وإخضاعهم للحكومة، هى المحافظة على أملاكهم"(٣١) . فالدولة تحمى أملاك الجميع عن طريق توفير نظام قانونى "مستقر" و"معروف"، يصبح أساساً لحل جميع الخلافات بين الناس. كما يجب على الدولة أن تتصرف "كقاض محايد" عند الفصل فى الخلافات. وأخيراً، للدولة أن تملك من القوة ما يدعم قراراتها ويضمن "تنفيذها"(٣٢) .

وكيف تنشأ الدولة فى مجتمع مدنى؟ بمعنى آخر ما طبيعة العقد الاجتماعى أو الاتفاق الذى يوقعه الناس بين بعضهم البعض خالقًا بذلك أساسًا لسلطة الدولة؟ دفع لوك بأن الدولة تنشأ عن اتفاق الشعب بالإجماع على أن يخضع لحكم الأغلبية. وذكر فى هذا الإطار أن المجتمع السياسى أو الحكومة فى مجتمع مدنى إنما تظهر للوجود "عندما يقوم نفر من الناس، وبموافقة الجميع، بتكوين جماعة ثم يجعلون لهذه الجماعة سلطة التصرف كهيئة واحدة بموجب إرادة وإقرار الأغلبية"(٣٣) .

هذا بالإضافة إلى وجود شرط رئيسى **a major proviso** لا بد وأن يكون واضحاً، وهو ما يشير إلى أن حكم الأغلبية هو بالفعل حكم أغلبية مقيَّدة **constrained majority** أو أغلبية ملزَمة باحترام حقوق الجميع. فالناس فى دخولهم المجتمع المدنى، يخلفون

وراءهم ما كانوا عليه فى "حالة الطبيعة" متنازلين بذلك عن الحكم الذاتى الكامل؛ كلٌ لنفسه. ولكن ليس معنى ذلك أنهم يفوضون الدولة التى يشكلونها فى المجتمع المدنى بأن تنتهك أو تهدد حريتهم. هنا يقول لوك: "إن سلطة المجتمع، أو السلطة التشريعية التى تكونت بواسطة الناس، لا يفترض لها مطلقًا أن تتجاوز الصالح العام، بل عليها أن تلتزم بتأمين أملاك الجميع"[٣٤] . وبالتالى فإن الأغلبية ومن يتحدث عنهم- فى هذه الحالة إما الجهة التنفيذية أو التشريعية للحكومة- لا يمكنها أن تنتهك بنود الاتفاق الأساسى الذى يضعه الناس عندما يدخلون فى المجتمع المدنى، متمثلاً ذلك بوضوح فى متطلبات حماية "السلام والأمان والصالح العام للشعب"[٣٥] .

وأى رأى للأغلبية يتشكل كاستجابة لقضية عامة، يجب أن يكون بمثابة سن لسياسات معنية بضرورة معاملة الناس كمواطنين متساوين، أى كأفراد مؤهلين بكل ما يصون حريتهم. على سبيل المثال، فى مناقشة قضية الضرائب أوضح لوك أن السلطة التنفيذية فى المجتمع لا يمكن أن تفرض ضرائب على الناس بدون رضاهم؛ أى بدون موافقة أغلبية الناس الذين إما أن يعطوا الموافقة بأنفسهم أو من خلال الممثلين المفوضين عنهم"[٣٦] . ولكن الأغلبية يجب أن تُقَيد بواسطة اعتراف دائم بالالتزام بحماية حقوق الجميع. ولنسق هنا مثالاً من حياتنا المعاصرة؛ فالطرف الخاسر فى مناظرة لمجلس الشيوخ قد لا ينتصر فى قضية تتعلق بالضرائب، ولكن مجرد خسارته فى قضية لا تعنى أنه يجب أن يخسر جميع حقوقه الأساسية أيضًا بما فيها حقوق ضمان المشاركة فى الحكومة والمقاضاة.. إلخ. فالدولة تلتزم بهذا الهدف عن طريق المحافظة على التزامها بحكم القانون الذى يعنى أن الدولة تحكم "بالقوانين التى نُشرت وأُعلنت على الناس، وليس بواسطة مراسيم ارتجالية[٣٧] .

وفيما يلى من فقرات متبقية فى هذه الجزئية، نود أن نناقش التطبيقات الموجودة فى هذه الرؤية عن السياسة العملية والتزامات المواطنة. ففيما يتعلق بالسياسات العملية أشار لوك، وكما ناقشنا، إلى أن الناس بتمتعهم بالممتلكات الخاصة يكون لديهم ما يكفى من الاستقلالية لمباشرة مصالحهم. ولكن علينا أن نفترض أنه بسبب ما هو واقع من حقيقة مؤداها أن المجتمع يتألف من أشخاص ذوى مصالح مختلفة، فمن

المحتمل أن يصلوا إلى نقاط اختلاف فيما يخص فحوى القانون وكيفية تطبيقه فيما يتعلق بقضاياهم. والدولة فى المجتمع المدنى التى تعمل وفق قوانين معروفة، تتولى دور القاضى المحايد فى استخدام القانون الذى يقر- مثلما هو منتظر من الحَكَم الفاصل umpire- أيًا من الرؤى المتنازعة تتوافق مع هذا القانون. والدولة كحكم فاصل لا تملى على أى فرد الطريقة التى تناسبه فى مسلك حياته، كما كان الحال فى الفكر الكلاسيكى أو القروسطى. حيث كان صالح أو خير كل شخص محدداً بفضل الدور الذى يأخذه الشخص. على العكس تأتى دولة لوك متمثلة فى دورها كقاض محايد؛ لتحل الخلافات بغية حماية الحقوق الأساسية لكل شخص فى تحديد طريقته فى الحياة.

وفيما يتعلق بالتزامات المواطنة تمثلت وجهة نظر لوك فى أن المواطنين الذين يعيشون فى دولة تحمى حرياتهم، من المتوقع أن يدعموا قوانين هذه الدولة. والمواطنون يوافقون عن ظهر قلب على هذه الترتيبات. يقول لوك:

"إن كل شخص لديه أية ممتلكات أو يتمتع بأى جزء من ممتلكات أية دولة؛ يوافق ضمنيًا، ويلتزم بطاعة القوانين الخاصة بتلك الحكومة. وهذا ما يسرى على كل من يتمتع بها. وبدوام هذا التمتع طال أم قصر؛ فمن يحوز أرضًا ومتاعًا إلى الأبد، شأنه شأن من يستأجر فيها لبضعة أيام، أو حتى عند انتفاع شخص ما بطريقها أثناء الترحال؛ فهو يتمتع بكامل ما يتمتع به أى شخص يقيم فى أراضى هذه الدولة"[٣٨] .

Every man that has any possession or enjoyment of any part of the dominions of any government does thereby give his tacit consent and it as far forth obliged to obedience to the laws of that government, during such enjoyment, as anyone under it; whether this his possession be of land to him and his heirs for ever, or a lodging only for a week, or whether it be barely traveling freely the highway; and, in effect, it reaches as far as the every being of anyone with territories of that government.

وفى تطويره لمفهوم "الموافقة الضمنية" tacit consent، كان لوك يأمل فى أن يتغلب على مشكلة جوهرية تعترى نظرية الموافقة برمتها؛ خصوصاً فى هذا النوع من الطرح الذى يقدمه. فلا مناص من إبداء الموافقة العلنية من قبل الشعب على نظام معين، وإلا كيف لنا أن نضمن أن الشعب قد وافق بالفعل على نظام الحكم؟ جاءت إجابة لوك على هذه المشكلة فى غاية البساطة. فمفهوم الموافقة الضمنية يشير إلى الشروط التى سيدلى العقلاء فى ظلها بالموافقة، إذا ما أُتيحت لهم فرصة الإعلان عن هذه الموافقة على الملأ(٣٩) . ولكن ما الشروط التى يجب أن يتحصل عليها المواطنون لإظهار موافقتهم؟ من شأن العقلاء هنا أن يردوا بأنهم سيوافقون على أى نظام يمنحهم منافع أساسية. ففى قوله "إننا ملزمون أمام سلطة الدولة عند مجرد استخدام الطريق فيها"، فهو لا محالة يستخدم "الطريق" كمجاز. والإشارة المعنية هنا من وراء هذا المجاز هى أننا عندما نعيش فى مجتمع يوفر لنا حاجاتنا الأساسية مثل حماية حريتنا، فإننا إذن ملتزمون بطاعة قوانين هذه الدولة.

وأخيراً، يشير مذهب الموافقة الضمنية أيضًا إلى أن المواطنين على وعى بمسئوليتهم تجاه تدعيم حقوق الآخرين الذين يتمتعون مثلهم بملكيات خاصة. بدون هذا الشعور بالمسئولية أو الالتزام، سيفضى الأمر بالدولة إلى أن تصبح بالقوة المتسلطة التى كانت عليها عند هوبز. حيث تزج بالمجتمع فى طرق مهددة للالتزام بحماية حقوق الجميع. ولكن مع وجود عقلية احترام الحقوق عند المواطنين سيكون للدولة فى مجتمع لوك دور محدود مقارنة بالدور الذى كان لها فى مجتمع هوبز. وهنا من شأن الفضيلة المدنية أن تنال مكانة فعالة فى المجتمع المدنى لدى لوك. كى تكون هناك حرية وحقوق، يجب على الأفراد أن يؤكدوا أن الحاجة إلى حماية الاثنين هو من صميم الصالح العام، حتى عندما يكون فى بعض الأحيان مطلوب من المرء أن يتقبل وجود قيود على مدى قدرته على مباشرة مصالحه. ويبدو أن مفهوم لوك للأغلبية المقيدة يفترض أن استيعاب هذا الأمر يمثل جزءاً ضرورياً من رؤية الناس العامة.

إذن بموجب هذه الرؤية للأغلبية المقيدة، من شأن المجتمع المدنى وقتها ألا يمر بصراع عظيم. ومن شأن الدولة أيضاً أن تتفادى الوقوع فى حالة السلطة المطلقة التى

ظهرت عند هوبز. إلا أن هذه الرؤية تفترض أن السلام الأساسى الذى وصفه لوك فى حالة الطبيعة، سيجد طريقه إلى المجتمع المدنى. وهى مسألة يكتنفها بعض الشك فى مدى واقعيتها، خصوصاً عندما نضع فى اعتبارنا رؤية لوك "الثانية" لحالة الطبيعة. فقد أظهر رؤية هوبزية تختلف عن رؤيته الأولى لحالة الطبيعة. تلك الرؤية التى ألقت بالشكوك على احتمالات النجاح لمنظور الأغلبية المقيدة، وأيضاً الحكومة المحدودة، وأوحت فى المقابل بصيغة هوبزية لحكومة متسلطة. وهى النقطة التى أود أن أخصها بشىء من التفصيل.

إن الوصف "الثانى" الذى قدمه لوك لحالة الطبيعة، بدا موحياً بأن الخلافات بين الناس ليست بهذا المستوى المنخفض، أو بهذا الجانب المأمون كما كان يشير من قبل. والكلمات التى سأستشهد بها هنا تظهر فى الجزء الثانى من الرسالة الثانية-The Second Treatise. فيبدو أن لوك عندما كتب هذا الكلام لم يكن واعياً بما كتبه فى الجزء الأول عندما قال إن حالة الطبيعة هى ساحة من الحرية الكاملة والاحترام المتبادل للحقوق. فها هو يأتينا وفى المقابل من ذلك– فى الجزء الثانى من الرسالة الثانية– قائلاً فى إشارته لسبب ترك الناس لحالة الطبيعة:

"إن التمتع بها؛ أى الحرية؛ يعد مسألة غير مضمونة على الإطلاق، ودائماً ما تكون معرضة لهجوم الآخرين، لأن الجميع يصيرون ملوكاً مثلهم تماماً مثل الملك. وكلٌ مساوٍ للآخر. فى حين أن الغالبية العظمى لا يراعون المساواة، والعدالة بحزمٍ ودقة. وقتئذٍ سيصبح التمتع بالملكية الخاصة شيئاً غير مضمون وغير آمن"(٤٠).

the enjoyment of it (freedom) is very uncertain and constantly exposed to the invasion of others; for all being kings as much as he, every man his equal, and the greater part no strict observes of equity and justice, the enjoyment of property he has in this state is very unsafe, very insecure.

وأردف لوك قائلاً: نعم هناك كثير من "الامتيازات" فى حالة الطبيعة، ولكن هناك أيضاً كثير من الأعباء التى تنبثق عن "الممارسة غير المكفولة لتلك السلطة التى يمتلكها

كل شخص في معاقبة تعديات الآخرين"[٤١] . إنها لكلمات تنم جميعها عن نموذج "هوبزى" لحالة الطبيعة بوصفها نوعًا من تردى المجتمع. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الاستعداد للصراع داخل المجتمع سيستفحل. ومن ثم وكى تتم حماية حقوق الجميع، سنجد أنه حتى لوك أيضًا فى حاجة إلى الدولة الهوبزية ذات السلطة المطلقة.

كيف يمكننا تعليل هذه الرؤية "الثانية" الأكثر هوبزية لحالة الطبيعة عند لوك؟ لا شك فى أن ماكفرسون سيميل إلى إرجاعها عند لوك إلى قبوله لحياة السوق. تلك الحياة التى تتيح لفئة قليلة أن تسيطر وتتحكم فى كل من الأرض وعمل الآخرين، من أجل مصلحتها الاقتصادية كفئة ملاك. ولكن إذا كان للرؤية الثانية لحالة الطبيعة، كما تحددت فى ضوء ما طرحه ماكفرسون، أن تكون أساسًا لتطوير كل من المجتمع والحكومة، فأى نوع من الخبرة ذلك الذى ستتطبع به الحياة الاجتماعية؟ سيتسم المجتمع بصراع طبقى بين من يملكون معظم الثروة، ومن لا يملكون شيئًا. وفى تلك الحالة ستكون عملية حكم الأغلبية فى الواقع مجرد أغلبية نخبة صغيرة من الناس.

وهنا فإن احتمالية النزاع وعدم الاستقرار الاجتماعى ستكون حاضرة دائمًا، لأن هؤلاء الذين هم خارج العملية السياسية والذين ليس لديهم أملاك، سيطالبون بنفس الحقوق التى للآخرين. ولكن مفهوم لوك لحالة الطبيعة كما رأينا فى روايته الأولى لهذا المصطلح، قد أفادنا بأنه لن يكون هناك من سيسلب حياة الآخر أو حريته أو صحته أو متاعه! هذا ما يشير إلى أن لوك كان ملتزمًا بتوسيع الحرية لتتجاور أصحاب الملكيات الخاصة إلى من سواهم. ولكن رؤيته للأغلبية المطلقة على صلة كبيرة بأن هذا المشروع كان مُوجهًا فقط لحماية الملكية لدى القلة ضد الأغلبية العظمى من الناس الذين لا يملكون.

بماذا سيرد لوك على هذه المشكلة؟ ليس فى إمكاننا هنا إلا أن نقدم عدة تخمينات. فقد كان من الجائز أن يأتى أحد الردود فى أن هذا كان مطلبًا للحكومة بأن تقمع غير المالكين. ولكن فى هذه الحالة سيخول الدولة سلطات غير محدودة، وهى النتيجة التى يرفضها لوك. من ناحية أخرى من الجائز أن يكون لوك قد تصور أنه مع

التقدم الاقتصادى سيزداد عدد من يملكون إلى أن تشمل الأغلبية حينذاك جميع المواطنين. وحيث إن الجميع يتمتعون بممتلكات خاصة سيتحتم عند اتخاذ أى قرار من قبل الأغلبية أن يكون مكرساً لحماية حقوق جميع المواطنين. فى تلك الحالة سيهبط الاستعداد للصراع الحاد إلى أقل مستوياته. وبذلك تتحقق الأغلبية المقيدة التى كان السعى إليها بغرض توسيع الحريات الأساسية، وفى الوقت نفسه ستكون هناك حاجة إلى، وإمكانية، وجود الصيغة المحدودة من الحكومة التى نادى بها لوك. وإذا قدر لهذه الرؤية أن تسود، سيبقى السؤال الرئيسى متعلقًا بكيفية المحافظة على حكومة محدودة السلطات؛ حكومة لم تتحول إلى القوة التى من شأنها تهديد الحقوق التى من المفترض هى أن تحميها. فى الأجزاء التالية نناقش المقاربات التى انتهجها لوك بصدد هذه المشكلة.

٣ . حكومة لوك محدودة السلطة

نناقش فى هذه الجزئية مفهوم الحكومة محدودة السلطة التى طرحها لوك الذى لم يتقبل رفض هوبز الاحتفاء بحكومة تقوم على فصل السلطات. لأن لوك اعتقد وإلى حد بعيد أن الحكم القائم على مفهوم الفصل بين السلطات من شأنه أن يشكل حدوداً أو قيوداً على سلطةٍ وضمانِ عمل الحكومة، بحيث تصان حرية الناس على المدى الطويل.

وقد كان هناك ثلاث وظائف لحكومة لوك: *الوظيفة التشريعية والتنفيذية والفيدرالية*. تتعلق الوظائف الفيدرالية بوضع السياسات الخارجية(*)، واستخدام قوة

(*) نوه لوك بضرورة العناية بالسياسة الخارجية للدولة، وسعى سعيًا حثيثًا لكى تلتقى عدة دول عند أهداف سياسية واحدة ومصالح اقتصادية مشتركة فيتألف من ذلك سلطة جديدة أطلق عليها لوك "السلطة الاتحادية". ومع أنه لم يتعمق فى هذه الفكرة تعمقًا يتيح لنا أن نستخلص موقفًا حاسماً فى هذا الصدد؛ إلا أنها تعتبر على أية حال سبقًا يوجه أذهان الساسة والمفكرين إلى ما ينبغى أن يجرى بين الدول من تفاهم وتعاون. انظر: "نماذج من الفلسفة السياسية؛ محمد فتحى الشنيطى، القاهرة , ١٩٦١ (المترجم).

الحرب والسلام. وتستقر السلطات الفيدرالية فى يد السلطة التنفيذية. لذلك نجد أن سلطة تطبيق القانون فيما يخص الشئون الداخلية، وسلطة وضع السياسة الخارجية موضوعة فى نفس المنصب(٤٢) .

فى قلب رؤيته للحكومة كانت السلطة التشريعية تمثل بالنسبة لجون لوك "السلطة الأسمى للكومنولث"(٤٣) . يقول لوك فى هذا الصدد: إن "القانون الطبيعى الأول والأساسى الذى يجب أن يحكُم كل شىء حتى المشرع نفسه، هو حفظ المجتمع وكل فرد فيه بقدر اتساقه مع الصالح العام"(٤٤) . ومن ثم فالسلطة التشريعية التى تسن القوانين تمثل السلطة الأسمى. ولكن حتى هذه لا يجب أن تسىء استخدام سلطتها. فهى لا يمكنها أن تتصرف بشكل متعسف "فيما يخص حياة الناس ومصيرهم" ولا يمكنها عمل أى شىء أكثر من "إقرار حقوق الرعية [المواطنين] عن طريق قوانين معروفة ونافذة، ومن خلال قضاة معروفين ومفوضين"(٤٥) .

وهناك عديد من العلاجات لمنع السلطة التشريعية من إساءة استخدام سلطتها. أولاً: نظراً لأن سلطة المشرعين مستمدة من استمرار الثقة التى يمنحهم إياها منتخبوهم من المواطنين، فإن هؤلاء المواطنين لهم الحق فى "إزالة أو تغيير" السلطة التشريعية إذا انتهكت تلك الثقة(٤٦) . الطريقة الثانية تتمثل فى تأسيس جهة تنفيذية "منفصلة" من شأنها إنفاذ القوانين التى تمررها السلطة التشريعية(٤٧) . فإذا كان تنفيذ القانون أو تطبيقه من شأن السلطة التشريعية، بالإضافة إلى سلطتها فى سن القوانين، فمن الجائز فى تلك الحالة أن يقوم المشرعون بوضع قوانين تخدم مصالحهم الشخصية دون حاجات المجتمع ككل(٤٨) .

وعلينا هنا أن نوضح أن لوك فى مناقشته للسلطة التنفيذية أفاد أن السلطتين التشريعية والتنفيذية لا تنفصلان إلا عندما يتعلق الأمر بتطبيق قوانين تسنها السلطة التشريعية. ولكن فى ظروف أخرى، عندما لا تتعلق المسألة بتطبيق القانون، دفع لوك بأن السلطة التنفيذية تكون جزءاً من السلطة التشريعية. فقد ذكر أننا لا بد وأن نعتبر أن السلطة التنفيذية لها "نصيب فى السلطة التشريعية". وهذا التنظيم يتيح للسلطة

التشريعية إخضاع السلطة التنفيذية لها، لأن الأولى يمكنها تغيير السلطة التنفيذية كما يحلو لها"(٤٩) .

ومع ذلك، فإن السلطة التنفيذية لديها مسئوليات خاصة، لا تضطلع بها السلطة التشريعية. خاصة وأن الأولى وكما يقضي الدستور يجب أن تدعو السلطة التشريعية إلى جلسة تشاور بصدد القوانين، وأن تتأكد مرة أخرى وبما يتفق مع الدستور أيضًا، من إجراء الانتخابات المعتادة للسلطة التشريعية. وفي أحيان أخرى يُترك للسلطة التنفيذية تدبير الدعوة إلى انتخابات جديدة، وتأسيس سلطة تشريعية جديدة، عندما تبدو القوانين القديمة لم تعد تلبي التحديات الحالية التي تهدد المصلحة العامة(٥٠) . وبخصوص الانتخابات ذكر لوك أنه بمرور الوقت قد تقع تحولات في تعداد السكان، وقد يحدث أن تحتاج بعض المقاطعات إلى مزيد من الممثلين أو النواب، والبعض الآخر قد يُنتدب بعدد أقل. وعلى السلطة التنفيذية أن تتولى مثل هذه الأمور بالفحص وإعادة توزيع النواب بالنسبة والتناسب. ولأنه من مصلحة الناس وفي نيتهم أيضًا أن يكون لديهم ممثل عادل ومنصف، فإن أي شخص يكون الأقرب إلى هذا، سيكون بلا شك صديقًا للحكومة بل ومن أحد مؤسسيها، ولا يمكن أن يفقد رضا وتصديق المجتمع"(٥١) .

لكن لوك كان على وعيٍ جيد بأن السلطة التنفيذية قد تسيء استخدام سلطتها، وأن هذه واحدة من المشكلات التي تنمو بعيداً عن الضروريات العملية للحكم. فالغالب أنه عندما تواجه دولة ما مشكلات سياسية، فإما أن تكون السلطة التشريعية خارج السلطة، أو تكون موجودة ولكن بفاعلية شبه معدومة. وفي مثل هذه الأوضاع تُخول السلطة التنفيذية لنفسها الحق في حرية التصرف، واتخاذ القرارات نيابة عن المصلحة العامة(٥٢) . لقد رأى هوبز أيضًا، وبالطبع، أنه لا مناص من وجود هذه السلطة. بيد أن الفرق بين هوبز ولوك- في هذه المسألة- أن الأخير لم ير هذه السلطة مطلقة بدون حدود في يد السلطة التنفيذية (أو المَلك عند هوبز)، بالإضافة إلى اعتقاده أن السلطة التنفيذية يجب أن تظل مسئولة وموضع مساءلة عن إساءة استخدام هذه السلطة. بينما لم نجد هذه الحدود أو القيود مفروضة على سلطة الملك عند هوبز. ولكن لوك افترض أن الناس من خلال المشرعين سيسمحون للسلطة التنفيذية باستخدام الحق

فى حرية التصرف ما دامت هناك أحكام وقرارات جيدة يتم اتخاذها. أما عندما يسفر الأمر عن أحكام ضعيفة فسوف يسعى الشعب وقتها إلى تقييد استخدام السلطة التنفيذية لهذا الحق[٥٣].

حيث نجد أن الأمل من وراء هذه الرؤية الخاصة بالفصل بين السلطات، أن تصبح كل سلطة موازنة للأخرى. وبحيث تستمر الحكومة على المدى الطويل فى سن وإنفاذ القوانين التى تحمى حرية المواطنين. ومع ذلك وعلى غرار ما نخبره اليوم، نحن على بينة من أن النتائج العملية لمسألة الفصل بين السلطات، تتمثل فى ذلك التنافس الطاحن بين بعضها البعض. فضلاً عن أنه إذا حدث ذلك، فإن إحدى هذه السلطات قد تتصاعد سلطتها فى الحكومة إلى حد تهديد حقوق المواطنين بدلاً من حمايتها. وعلاج هذه المشكلة؟ يقول لوك إنه ليس أمام الناس فى هذه الحالة سوى "التضرع إلى السماء؛ لأن الحكام فى تلك التجارب يمارسون نوعًا من السلطة لم يخولهم الشعب إياها مطلقًا (كما) يقومون بما ليس لهم حق فى إتيانه من أفعال"[٥٤].

أ. الحق فى الثورة

الحق فى الثورة على الحكومة المركزية، ينبثق من حقيقة مفادها أنه فى الحالات التى تقع فيها إساءة استخدام للسلطة، مع غياب ما يعالج هذا الخلل من داخل السلطة بتكويناتها المختلفة، فمن حق المواطنين دائمًا أن يحتفظوا لأنفسهم بخيار الثورة على الحكام. والحقيقة أن الثورة خيار لا يمكن للمواطنين أن يتخلوا عنه، نظراً لأنه ليس من "سلطة" المواطن على نفسه أن يُخضع نفسه لفرد آخر بإعطائه الحرية لتدميره. فالله، والطبيعة لم يسمحا مطلقًا للإنسان أن يودى بنفسه بتخليه عن حفظ ذاته"[٥٥]. وبناءً على هذه الرؤية يقدّر الله على كل شخص فينا واجب المحافظة على الحرية، وضمان عدم سلبنا إياها. ومن ثم، وفى مواجهة السلطة التنفيذية أو التشريعية الشاردة عن الطريق السليم، لم يؤكد لوك على مجرد الحق الطبيعى فى الحرية فحسب، بل أقر أيضًا بالحق فى الثورة، وكذلك إعادة خلق شروط الحرية كواجب فرضه الله.

ولن يكون الحق فى الثـورة، على الأقل فى تصـور لوك، بمثـابة الحل الجـاهز لتشجيع الاضطراب المستمر وعدم الاستقرار الاجتماعى. والسبب فى هذه الموقف أن لوك قد رأى فى هذا الحق حقًّا يمارَس مبدئيًا من قبل الأغلبية. وأنه كى تقع الثورة لا بد وأن يكون هناك إنكار كامل لحقوق الناس الأساسية. فحيث تكون حقوق المواطنين مهددة، أو عندما يبدو أن الظلم الواقع على فئة قليلة فى سبيله لأن ينسحب أيضًا على الأغلبية العظمى من المواطنين، أفاد لوك بإخفاقه فى استكشاف كيفية إثناء الناس عن مقاومة تلك القوة غير الشرعية، بممارسة حقهم فى الثورة. يقول لوك: عندما "يثبت فى ضمير الأغلبية أن قوانينهم، ومعها عقاراتهم، وحرياتهم، وحياتهم، وربما أديانهم أيضًا، قد أصبحت كلها فى خطر؛ كيف سيمكن إثناؤهم أو إعاقتهم عن مقاومة القوة غير الشرعية تلك المصوبة ضدهم؟ لا أستطيع أن أخبركم"[٥٦] .

لا شك فى أن قوة الأغلبية فى هذه الحالة ستفصح عن نفسها، فى التهديد بالثورة أكثر من إتيان فعل الثورة نفسه. وأكثر شىء من شأنه أن يمنع المسئولين من التورط فى أنشطة فاسدة، سيكون الخوف من أنهم إذا فعلوا ذلك، وإذا ما شعرت الأغلبية نتيجة لذلك أن حريتها مهددة، ستكون هناك الثورة التى ستطيح بكل المسئولين إلى خارج السلطة. ودرءًا لوقوع هذا الاحتمال يجب أن يحافظ المسئولون بين أنفسهم على شىء من الاستقامة فى تعاملهم مع أنفسهم ومع المواطنين(*).

(*) كانت أعمال لوك السياسية ذات أثر كبير على الانتليجنسيا الأوروبية. وقد تولى فولتير فيما بعد دور الداعية المتحمس لها. ذلك أن وضوحه، وإيجازه، وكذلك اعتداله وانشغاله بالتجربة المشتركة، جعلت منه الأداة الممتازة للكفاح ضد الاستبداد الدينى والسياسى. وقد استلهم من أعماله مباشرة إعلانى حقوق الإنسان الأمريكى عام ١٧٨٧، والفرنسى عام ١٧٨٩ . وثمة صياغات عدة لمختلف دساتير الجمهورية الأولى أُخذت عنه. انظر "فرانسوا شاتليه"، تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة د. خليل أحمد خليل، معهد الإنماء العربى، بيروت، ١٩٨٤ . (المترجم).

ب. التسامح والمجتمع المدنى

تقدم رؤية لوك فى المجتمع المدنى، مثلما رأينا، مفهومًا عن الحكومة محدودة السلطة من أجل حماية المبدأ الاجتماعى العام، المتعلق بضرورة حماية حقوق الجميع. وقد جاء هذا المبدأ فى نسيج ما طرحه لوك عن مفهومه للأغلبية المطلقة. ولكن تظل هناك مقاربة أخرى لحماية الحقوق عند لوك. فقد اشتملت رؤيته للمجتمع المدنى على حيز ما، مساحة خارج الهيكل الرسمى للحكومة يتمتع فيها الأفراد بحماية من أى خرق أو انتهاك لحقوقهم، سواء من الآخرين أو من الحكومة. والعنصر المهم الذى ساعد فى خلق هذا المستوى أو البعد من المجتمع المدنى يتمثل فى فضيلة التسامح.

ففى مناقشته الفضيلة المدنية للتسامح الدينى، أفاد لوك بأن الناس يتمسكون بمعتقداتهم الدينية بيقين بالغ. وهم فى ذلك لا محالة ينظرون إلى من لا يؤمنون مثلهم نظرة انتقاد وعدم احترام. فكيف سيكون ممكنًا، فى مواجهة هذه المشكلة، أن تمتد حماية الحقوق لتشمل الجميع بمن فيهم المختلفون فى الديانة؟

أوجد لوك الحل فى كتابه "رسالة عن التسامح" **Letter on Toleration** حين دفع بأن الدولة عليها أن تحفظ "المصالح المدنية" من قبيل "الحياة، والحرية، والصحة.. وبالمثل تصون حيازة أو امتلاك الأشياء من قبيل المال، والأراضى، والمنازل، والأثاث وما شابه" (٥٧). فسلطة الدولة لا تتجاوز هذه النوعية من الأمور أو الأشياء. أما أن تنسحب على أمور تتعلق بالمعتقد الدينى، فهذا ليس من خصائصها. فالدولة لا يمكنها استخدام سلطتها فى الدفاع عن معتقدات دينية بعينها. وللحقيقة لا يمكن استغلال سلطة الدولة فى الترويج "لمسألة خلاص الأنفس"(٥٨) .

طبقًا لهذه الرؤية تمثل الكنيسة مؤسسة خاصة يمكنها أن تقر مذاهبها الخاصة بدون تدخل من الدولة. والأفراد الذين ينضمون إليها لا بد وأن يتفقوا على تقبل مذاهبها وتعاليمها. فضلاً عن أنه فى الوقت الذى قد تعلن فيه هذه المؤسسات عن إيمانها بما يمثل المذاهب الدينية السليمة، فإنها لا يمكنها باسم الدين أن تغير، ومن ثم

تهدد أو تسلب "الآخرين حقوقهم ومنافعهم"(٥٩) . ذكر لوك أيضًا أن هناك من الأمور الأخلاقية، مثل الوثنية والحسد والتكاسل واللؤم، ما يتعارض مع مذاهب دينية معينة. إلا أن الدولة لا يمكن أن تعاقب عليها. وهكذا يدوم الحال ما دامت هذه النماذج من السلوك ليست ضارة بحقوق الآخر، أو ما دامت تلك الأشكال من السلوك لا تهدد السلام العام"(٦٠) .

لا شك أن مذهب لوك في التسامح يوحي باتجاه "لتعش وتدع غيرك يعيش". فقد ذكر أن الناس الذين لا يسببون ضررًا للآخرين عند ممارسة دينهم، يجب أن نتسامح معهم. "وهذا الاحتراس واللطف، يجب أن يستخدموه تجاه من لا يتدخلون في شئون غيرهم، ومن لا يحرصون إلا على تمكنهم من عبادة الله بالأسلوب الذي يرونه مقبولاً أيًا كان رأي الناس فيهم، ما دام الأسلوب مقبولاً لدى الرب وبمقتضاه يحتفظون بأعظم الآمال في الخلاص الأبدي"(٦١) . فالجميع أحرار فيما يرغبون في اعتقاده ماداموا لا ينكرون على الآخرين حقوقهم المدنية الأساسية.

فما الدلالات الضمنية لعقلية "لتعش وتدع غيرك يعيش" فيما يخص توسيع حماية الحقوق لتشمل جميع المواطنين؟ من الجائز أن نجد أعضاء الكنيسة الواحدة راغبين في المحافظة على احترامهم لأعضاء كنيسة أخرى. ومن الوارد أن يحترم أعضاء الكنيسة الواحدة حقوق غير الأعضاء. بيد أنهم لا يفعلون ذلك بسبب إيمانهم بأولوية الحقوق عندما يتعلق الأمر بالحقيقة الدينية، وإنما لأنهم يريدون تجنب الاضطراب الاجتماعي الذي قد ينشأ عن محاولة مختلف الناس فرض منظورهم الديني على الآخرين.

ونتيجة هذا التسامح الذي يعد من بين أهم الفضائل المدنية، يتحقق التأمين المباشر لحقوق الآخرين بمن فيهم الأجانب ممن يعتنقون معتقدات مختلفة. وهنا يأتي تدعيم الناس لحقوق الآخرين لأسباب تختلف عن ذلك الالتزام الواضح الذي يضع حماية الحقوق ضمن الأولويات الرئيسية. فالناس قد تظل مضمرة لفكرة أن أولئك الآخرين الذين يتسامحون معهم لا يستحقون بالفعل الحقوق نفسها المكفولة لبني

دياناتهم. واتجاه لتعش ودع غيرك يعيش، إنما يساعد في أن يثني الشخص عن التصرف بناءً على هذه الرؤية، وذلك من أجل السلام والاستقرار. ورغم ذلك يبقى هناك شعور عميق بالاختلاف لدى كل طرف يعتقد أن الآخر يفتقر إلى امتلاك الحقيقة. وبسبب تلك الحقيقة يمثل هذا الشعور تهديداً طويل المدى للخيار الديني لدى كل شخص.

ولقد وجدنا عند لوك بعداً لهذا الاتجاه، أفصح عن نفسه في الموقف من الكاثوليك والملحدين واللاأدريين(*) agnostics. فقد ذكر لوك أنه لا يمكن التسامح مع "آراء" تتعارض والحفاظ على المجتمع المدني"[٦٢] . بناءً على هذه الرؤية تسامح لوك بالكاد مع الكاثوليك، زاعمًا أنه لا حاجة لنا إلى التسامح مع (من يسمون بالكاثوليك) الذين يقولون "إن الملوك الخارجين على الكنيسة إنما يهدرون تيجانهم وممالكهم"[٦٣] . إذن هل كان لوك سيمد قاعدة الحقوق على استقامتها؛ لتشمل الكاثوليك الذين اعتقدوا في معصومية البابا من ارتكاب الخطأ؟ ربما، فما دام كان متأكداً من أن الكاثوليك لم يكونوا من مفسدي الأوضاع في المجتمع المدني، فربما كان سيفعل. ولكن يبدو من غير الواضح أنه كان من شأنه أن يتصرف هكذا. أما بالنسبة للملحدين فكانت هناك قوائم أطول من الحقوق المنكرة. فها هو لوك يتحدث عن الملحدين، قائلاً: "وأخيراً فإن من لا يمكن التسامح معهم على الإطلاق هم من ينكرون وجود الله. فالوعود والمواثيق والعهود والأيْمان التي تُعد روابط موثقة للمجتمع الإنساني لا يمكن إمساكها على الملحد"[٦٤] . وأخيراً ليس من الواضح ما إذا كان حتى اللاأدري سيجد مائدة كاملة من الحقوق في المجتمع المدني عند لوك. فهو يقول: على جميع الناس أن يؤمنوا بالله، وبالتالي فلا بد للجميع "أن يدخلوا في أحد المجتمعات الدينية"[٦٥] .

إذن، فمذهب التسامح لدى لوك يوحي بأن الناس الذين يقومون على جميع الأصعدة بتدعيم القوانين المدنية قد يظلوا خارج حمايتها، وكذلك يمكن أن يفقدوا

(*) هم القائلون بأنه لا يمكن معرفة شيء عن الله. (المترجم).

الحقوق نفسها المكفولة للجميع. ولأن مبدأ لتعش وتدع غيرك يعيش يسمح للناس بالعيش جنباً إلى جنب، بدون تفاعل بين بعضهم البعض بغرض خلق روابط مشتركة من الفهم، روابط من شأنها أن تساعدهم على تقدير معتقدات الآخرين. فقد يعيش الأفراد مع بعضهم البعض ولكن مع شعور من عدم الثقة والارتياب آخذٍ في النمو. نتيجة لهذا ستكون هناك عوائق حقيقية للتواصل بين الناس، هذه العوائق قد تفضى بالأفراد إلى تشكيل أغلبيات تعمل على سلب أو إنكار حقوق الآخرين ليس لسبب إلا لكون الآخرين يدينون بمعتقدات مختلفة.

مع ذلك، فإن الفضيلة المدنية للتسامح توحى بوجود حيز أو مساحة فى المجتمع، يمكن للأفراد فيها أن يلتقوا بعضهم البعض ويشكلوا روابطهم أو مؤسساتهم، ويدخلون فى علاقات وفق ما يختارون. وفى هذه المساحة ستتحقق الحماية لحرية الاعتقاد. إلا أن هذه المشكلات التى سردناها بخصوص نظرة لوك للتسامح تشير إلي أن هذه المساحة فى المجتمع المدنى، والتى أشرنا إليها فى الفصل الأول باسم المجال المنفصل للجماعات الطوعية ستعتريها صعوبة الاستمرار، عندما لا تكون الفضيلة المدنية للتسامح مدعمة بفضيلة الاحترام المتبادل. فالأخيرة ترمز إلى استعداد من جانب الأفراد لإظهار حسن النوايا تجاه الآخرين، حتى تجاه من لا نتفق معهم. بحيث يتعلم الأشخاص على الأقل أن يفهموا وجهات نظر تختلف عن وجهات نظرهم. ونتيجة لهذه الطريقة من التفهم يخلق الناس ظروفًا تتيح للآخرين مساحة فى المجتمع يمكنهم فيها حماية توجهاتهم فى الحياة، وتتبعهم لوجهات نظر دينية أو أخلاقية معينة، ما دام لا يوجد هناك ما يهدد حقوق الآخرين. ولكن إذا غاب الاحترام المتبادل بالمعنى الفعلى فإن الأفراد الذين لا يهددون حقوق الآخرين قد يظلوا فاقدين لمساحة آمنة فى المجتمع، يمكنهم فيها ممارسة وجهات نظرهم الخاصة. هذه المشكلة لا يمكن التغلب عليها، ومن ثم تأمين المجال المنفصل من الجماعات الطوعية، إلا عندما تجعل من الاحترام المتبادل جزءًا أسمى من ممارسة الفضيلة المدنية للتسامح.

فالاحترام المتبادل كان له أن يحظى بأهمية خاصة عند لوك. فكما رأينا أن الصراع الطبقى الذى ينشأ عن علاقات السوق يمكن أن يمثل عقبة أمام تأمين حقوق الجميع. ويبقى أن وجود فضيلة التسامح مصاحب لها التزام بحكم الأغلبية المقيَّدة والحكومة محدودة السلطات (يمثل شوطًا طويلاً) فيما يخص إمكانية تحقق الاحترام المتبادل، والمجال المنفصل أو الحيز المستقل. حيث إن منظور الاحترام المتبادل لا يمكن إسقاطه من حسابات لوك. والحقيقة أنه لهذا السبب، فإن إمكانية تجنب الصراع الطبقى المدمر قد يكون أيضًا قابلاً للتحقق.

٤ . الرد والرد المضاد

ربما كان لهوبز أن يدفع بأن رؤية لوك الثانية لحالة الطبيعة، تعد بالفعل قريبة من رؤيته هو على الرغم من مذهب التسامح. لأن لوك كان فى حاجة إلى النوع نفسه من الدولة التى نادى بها هوبز، بغرض تأمين الحرية التى تبشر بها فلسفته. ورد لوك هنا أن مذهب التسامح يمثل فضيلة مدنية من شأنها التقليل من الصراع على الدين، مما يجعل الحاجة إلى الصيغة الهوبزية للحكومة غير لازمة. كما أنه من الجائز أن تقل حدة المشاعر المحبذة للدين مع مرور الوقت. وعلى أية حال سيكون الشىء ذو الأهمية الرئيسية فى مجتمع لوك هو تتبع أهداف مادية، مثل الثروة والممتلكات الخاصة. وفى هذا السياق تفقد القضايا الدينية أفضليتها. وفى الحقيقة أن القضايا الدينية ربما تصير أقل أهمية، وأقل حسمًا للأمور عندما تصبح الحرية مرتبطة أكثر وأكثر بالاقتناء المادى.

حتى إذا لم يخفض الاهتمام بالأمور المادية من قوة الاهتمامات الدينية، فإن ممارسة مذهب التسامح قد يجعل الناس أكثر عرضة لإرساء التزام مخلص بفهم وجهات نظر وحجج من يختلفون عنهم، كأساس للتفاعل مع الآخرين. وإذا بزغ هذا الوضع إلى الوجود سيكون الأفراد قادرين على إدخال الآخر فى مناقشة، من الوارد أن تصل أو تُفضى فى وقت من الأوقات إلى إيجاد أرضية مشتركة. على سبيل المثال،

قد يرى الأصوليون فى مناقشتهم للقضايا العامة؛ أنه من الأفضل ألا يثيرون فى تلك المناقشات عناصر الرؤى الدينية الأصولية التى تميل إلى تهديد من يرفضون المذاهب الدينية الأصولية. فمثلاً عند تناول مسألة الإجهاض من الأفضل ألا ندفع بأن من لا يؤمن إيمان الأصوليين، سينتهى به الحال إلى الجحيم. ولكن من شأن الأصوليين أن يكونوا فى حاجة إلى تأطير هذه القضية، من حيث كونها مسألة أخلاقية يمكن تناولها من افتراضات أخلاقية عامة، افتراضات يتقاسمها الجميع فى المجتمع. فى هذا السياق يجب أن تثير مسألة الإجهاض أسئلة بخصوص ما يشكل حقوق جميع الأطراف المشتركين، وكيف أن هذه الحقوق يمكن أن يتم توازنها بالشكل الأفضل، بحيث يعامَل الجميع فى النهاية معاملة عادلة. وأحد النتائج الممكنة لممارسة مذهب التسامح، وتعلم مبدأ لتعش وتدع غيرك يعيش أن يكون الناس قادرين على إيجاد قاعدة أو أساس للتفاهم والاحترام المتبادل فيما بينهم.

ولا شك أن هوبز كان من شأنه أن يأمل فى الحال نفسه، أى أن يصبح الأصوليون وغير الأصوليين أكثر اعتدالاً فى نظرة كُلٍ منهم للآخر بمرور الوقت. ولكن من المحتمل أيضًا أنه لم يكن ليعتقد فى واقعية هذه المحصلة. وتأسيسًا على هذه الحقيقة، فإن الطريقة الوحيدة لحماية حقوق جميع المواطنين تكمن فى الدولة التى رسمها فى ذهنه. وفى هذه الحالة كان لهوبز أن يدفع بأن مذهب التسامح لن يكون كافيًا لحماية حقوق المواطنين لأنه فى مثل ذلك الوضع الذى يلتزم الناس فيه التزامًا شديداً برؤية خاصة، ستكون الطريقة الوحيدة لكفهم عن التدخل فى شئون الآخرين هى أن تستخدم الدولة قوتها المعقولة لإجبارهم على الانصياع للقوانين.

فى حين أن لوك كان له أن يرى هنا أن مقاربة هوبز، ستفضى إلى تهديد الحقوق الأساسية للناس. ورداً عليه كان لهوبز أن يدفع بأن تهديد الحقوق ليس مثله مثل إنكار الحقوق. وعلى المدى البعيد وفى إطار حماية تلك الحقوق قد يكون من الضرورى أيضًا أن نخلق مناخًا من الخوف، بحيث يمكننا أن نهدئ من روع من لديهم الميل إلى مهاجمة حقوق الآخرين.

في المقابل يدفع لوك بأن رؤيته للدولة التى تحد من سلطات الحكومة بأفرعها المختلفة متمثلة فى هذه الحالة فى السلطتين التشريعية والتنفيذية، تكون أكثر ميلاً إلى تحقيق وضع سياسى من شأنه أن يوفر الحماية لحقوق الأفراد. أما رفض هوبز للاعتقاد فى دولة تُفعِّل بين سلطاتها، فإنه يفضى فى نهاية المطاف إلى التسليم بدولة ذات سلطة هائلة، بحيث تصبح هى نفسها عدوة للحقوق. على الصعيد الآخر يعترف لوك أنه لتدارك هذه المشكلة، فإنه من الضرورى تأمين الشروط فى المجتمع والدولة التى تحد من سلطات الأفرع المختلفة للحكومة، وإلا ستصبح الحكومة العدو الرئيسى للحقوق التى من المفترض أن تقوم هى بحمايتها. ورد هوبز هنا أنه من المستحيل تحقيق أهداف دولة عادلة ومنصفة، فى الوقت الذى تكون فيه دائمًا مستهدفة من قبل الانتهازيين السياسيين ممن يحاولون تولى أمرها واستخلاص سلطتها من أجل أغراضهم الخاصة. وهذا بالضبط ما تدعو إليه صيغة لوك للدولة، عندما يسمح لسلطة الدولة أن تُقسم إلى أفرع مختلفة من السلطة.

وأخيراً قد يزعم آخرون أن المشكلة الرئيسية التى تكتنف تعهد لوك بمجتمع مدنى يضمن حقوق المواطنين تتمثل فى الصعوبات التى تعترى عملية ضمان الأغلبية المقيدة. الدافعون بهذه الحجة قد يرون أن لوك قد فشل فى التناول السليم لأثر واقع السوق فى رؤيته لحالة الطبيعة، وهذه الهفوة تشكل خطراً على مفهوم حكم الأغلبية الذى يلتزم فى الوقت نفسه بعدم انتهاك حقوق أى مواطن. وعلى نحو خاص قد يدفع البعض بأن المواطنين عند لوك يصبحون معنيين فى تتبعهم لحقوقهم بمصالحهم الخاصة، وأنهم يرفضون أى اعتبار للصالح الأعم، والخير الأشمل. وهى المشكلات التى يناقشها "روسّو" كما سنرى فى الفصل التالى.

هوامش الفصل التاسع

(١) للاطلاع على مزيد من الخلفية التاريخية، انظر:
Sabine, A History of Political Theory, pp. 517, 534; Mulford Q. Sibley, Political Ideas and Ideologies: A History of Political Thought. (New York: Harper and Row, 1970), pp. 373-74; and Thomas P. Peardon, "Introduction," The Second Treatise of Government, (Indianapolis: Bobbs- Merril, 1952), pp. x-xi.

(٢) Richard Aschcraft, Revolutionary Politics and Locke's Tow Treaties of Government, (Princeton: Princeton University Press, 1986), pp. 280-80.

(٣) *Charles Taylor, Sources of the Self, (Cambridge: Harvard University Press, 1989), p. 171.*

(٤) Ian Shapiro, "Gross Concepts in Political Argument," Political Theory, 17:1, February, 1989, pp. 56-59.

(٥) John Locke, The Second Treatise of Government, edited by Thomas P. Peardon, (New York: Bobbes-Merrill, 1952), ص ص. ٣-، ٤ فقرة. ٢-٣ .

(٦) المرجع السابق. ,ص. . ٤ فقرة. ٣ .

(٧) المرجع السابق. ,ص. . ٤ فقرة. ٣ .

(٨) المرجع السابق. ,ص ص. ٢٥-، ٣٥ . ٩٣ .

(٩) المرجع السابق. ,ص . . ٤ فقرة. ٤ .

(١٠) المرجع السابق. ,ص . . ٤ فقرة. ٤ .

(١١) المرجع السابق. ,ص . . ٥ فقرة. ٦ .

(١٢) المرجع السابق. ,ص . . ٥ فقرة. ٦ .

(١٣) المرجع السابق. ,ص ص . ٥-، ٦ فقرة. ٦ .

(١٤) المرجع السابق. ,ص . . ١٥ فقرة. ٢٢ .

(١٥) المرجع السابق. ,ص . . ١٥ فقرة. ٢٢ .

(١٦) المرجع السابق. ,ص . ,١٦ فقرة. ٢٥ .

(١٧) المرجع السابق. ,ص . ,١٧ فقرة. ٢٧ .

(١٨) المرجع السابق. ,ص . ,١٧ فقرة. ٢٧ .

(١٩) المرجع السابق. ,ص . ,١٥ فقرة. ٢٣ .

(٢٠) المرجع السابق. ,ص ص . ١٢-,١٣ فقرة. ١٩

(٢١) المرجع السابق. ,ص . ,١٩ فقرة. ٣١ also ;ص . ,٢٢ فقرة. ٣٦ .

(٢٢) المرجع السابق. ,ص ص . ,٢٣ فقرة. ٣٨ .

(٢٣) المرجع السابق. ,ص ص . ,٢٨ فقرة. ٤٦ .

(٢٤) المرجع السابق. ,ص ص . ,٢٨ فقرة. ٤٦ .

(٢٥) المرجع السابق. ,ص ص . ,٢٩ فقرة. ٥٠ .

(٢٦) المرجع السابق. ,ص ص . ,٢٩ فقرة. ٤٨ .

رأى لوك فى المنظومة الربحية باعثاً رئيسياً للناس للانخراط فى العمل الذى من شأنه أن ينفع المجتمع. وعن العلاقة بين الزراعة التجارة على سبيل المثال قال: "أى قيمة لشخص يملك عشرة أفدنة أو مائة ألف فدان من أجود أنواع الأراضى مجهزة و مزودة أيضاً بما يحتاج من ماشية ولكن كل ذلك فى قلب أمريكا حيث لا يملك من أمل فى أن يتاجر مع أجزاء أخرى من العالم لكى يجلب المال من بيعه لمنتجاته؟"

(٢٧) For a good discussion of this aspect of Locke, see C.B. MacPherson, The Political Theory of Possessive Individualism, (Oxford: The Clarendon Press, 1962), ص ص ٢٠٤١٧ .

(٢٨) Locke, Second Treatise of Government, ص . ,١٨ فقرة. ٢٨ .

(٢٩) MacPherson, The Political Theory of Possessive Individualism, ص ص . ٢١٥-٢١٦ , ٢٢٠ .

(٣٠) Locke, Second Treatise of Government, ص . ,٧١ فقرة. ١٢٤-٢٥ .

(٣١) المرجع السابق. ,ص . ,٧١ فقرة. ١٢٤ .

(٣٢) المرجع السابق. ,ص . ,٧١ فقرة. ١٢٤-١٢٦ .

(٣٢) المرجع السابق. ,ص . ,٥٥ فقرة. ٩٦ . Italics added.

(٣٤) المرجع السابق. ,ص . ٧٣ . فقرة. ١٣١ .

(٣٥) المرجع السابق. ,ص . ٧٣. فقرة. ,١٣١

(٣٦) المرجع السابق. ,ص ص . ٨٠-,٨١ فقرة. ,١٤٠

(٣٧) المرجع السابق. ,ص . ٧٣. فقرة. ,١٣١

(٣٨) المرجع السابق. ,ص . ٦٨. فقرة. ,١١٩

(٣٩) My view is based upon that of Hanna Pitkin, "Obligation and Consent," in Philosophy, Politics and Society, ed. Peter Laslett, et al., (New York: Barnes and Noble, 1972), p. 62. She says that legitimate authority is "precisely that which ought to be obeyed to which one ought to consent, which deserves obedience and consent to which rational men considering all relevant facts and issues would consent, to which consent can be justified."

40 Locke, Second Treatise of Government, ص . . ٧٠ فقرة. ١٢٣ .

(٤١) المرجع السابق. ,ص . . ٧١ فقرة. ١٢٧ .

(٤٢) المرجع السابق. ,ص . . ٨٣ فقرة. ١٤٥-٤٧ .

(٤٣) المرجع السابق. ,ص . . ٧٥ فقرة. ١٣٤ .

(٤٤) المرجع السابق. ,ص . . ٧٥ فقرة. ١٣٤ .

(٤٥) المرجع السابق. ,ص . . ٧٧ فقرة. ١٣٦ ,also; ص . . ٧٦ فقرة. ١٣٥ .

(٤٦) المرجع السابق. ,ص . . ٨٤ فقرة. ١٤٩ .

(٤٧) المرجع السابق. ,ص ص . ٨٢-. ٨٣ فقرة. ١٤٤ .

(٤٨) المرجع السابق. ,ص . . ٨٢ فقرة. ١٤٣ ;ص . . ٨٦ فقرة. ١٥٣ .

(٤٩) المرجع السابق. ,ص . . ٨٦ فقرة. ١٥٢ .

(٥٠) المرجع السابق. ,ص . . ٨٧ فقرة. ١٥٤ .

(٥١) المرجع السابق. ,ص . . ٩٢ فقرة. ١٦١ .

(٥٢) المرجع السابق. ,ص . . ٩٢ فقرة. ١٦٠ .

(٥٣) المرجع السابق. ,ص . . ٩٢ فقرة. ١٦١ .

(٥٤) المرجع السابق. ,ص . . ٩٥ فقرة. ١٦٨ .

(٥٥) المرجع السابق، ص . ٩٦، فقرة ١٦٨ .

(٥٦) المرجع السابق، ص ص . ١١٧-١١٨، فقرة ٢٠٩, also; ص . ٩٦، فقرة ١٦٨ .

(٥٧) John Locke, A Letter on Toleration, (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1955), ص ١٧ .

(٥٨) المرجع السابق، ص . ١٧ .

(٥٩) المرجع السابق، ص . ٢٧ .

(٦٠) المرجع السابق، ص ص . ٢٦، ٤٢ .

(٦١) المرجع السابق، ص . ٢٨ .

(٦٢) المرجع السابق، ص . ٥٠ .

(٦٣) المرجع السابق، ص ص . ٥٠-٥١ .

(٦٤) المرجع السابق، ص . ٥٢ .

(٦٥) المرجع السابق، ص . ٥٣ .

قراءات مقترحة

Aschraft, Richard. Revolutionary Politics and Locke's Tow Treatises of Government. Princeton University, 1986.

Dunn, John The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treaties of Government." London: Cambridge University Press, 1969.

Grant, Ruth Weissbourd. John Locke's Liberalism. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

MacPerson, C.B The Political Theory of Possessive Individualism. Oxford: The Clarendon Press, 1962.

Pangle, Thomas L. The Sirit of Modern Republican Founders and the Philosophy of Locke. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Pocock, J. G. A. and Richard Aschraft. John Locke: Papers Read at a Clark Liberty Seminar. William Andrews Clark Memorial Liberty, Los Angeles: University of California, 1980.

Rapaczynski, Andrzej. Nature and Politics: Liberalism in the Pholosophies of Hobbes, Locke, and Rousseau. Ithaca: Cornell University Press, 1987.

Shapiro, Ian. "Gross Concepts in Political Argument." Political Theory, 17:1, February, 1989.

Simmons, A. John. The Lockean Theory of Rights. Princeton: Princeton University Press,1992.

Taylor, Chrles. Sources of The Self: The Making of the Kodern Identity. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

Tully, James. A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries. Cambridge: Cambridge University Press. 1979.

الفصل العاشر

جان جاك روسُّو: الجماعة والمجتمع المدني

١ . مقدمة

يمكن تناول جان جاك روسُّو(*) Jean-Jacque Rousseau (1712 - 1778) كقراءة نقدية لما ورد من أطروحات وحجج عند كل من هوبز ولوك. وأيضًا لتلك المذاهب التى وُجدت فى الفترة التى يشار إليها فى عصره بالتنوير الفرنسى French Enlighten-ment، حركة التنوير التى اقتفت أثر أفكار كل من هوبز ولوك بتمعن. فقد سعى كلا الكاتبين إلى استخدام العقل فى استكشاف طرق تحقق التقدم للحرية. وهذا المطلب غالبًا ما كان يعنى تنقيح، بل ونبذ عند الضرورة، التقاليد التى أعاقت الحرية. والحقيقة أن الليبرالية كرؤية سياسية شاملة، تنبثق عن رؤية مفادها أن الحياة التقليدية يجب أن تتوقف على توسيع كل من عدد الحقوق ومجال مظلتها فى المجتمع. والليبرالية فى تعزيز هذا الموقف، كما رأينا، يمكن أن ينظر إليها كفلسفة للبرجوازية، تلك الطبقة المتوسطة الجديدة التى تتألف من التجار والأفراد الذين يكسبون المال من مجال

(*) كاتب فرنسى، قضى حياته متنقلاً من بلد إلى بلد، ومن عقيدة إلى عقيدة، ومن رفيقة إلى رفيقة، وغالبًا ما كان فى صحة سيئة، ودائمًا ما كان ضحية حسه المرهف ومزاجه العاطفى. وفى قصيدة لبايرون يصف روسو؛ يقول:

هو الذى ألقى بالسحر على العاطفة
ومن الويل اعتصر البلاغة الغامرة
وفوق ذلك كان يعرف كيف يجعل
الجنون جميلاً ويضفى على الأفعال
والخواطر الآثمة لونًا سماويًا.

(المترجم)

البنوك والمعاملات المالية. فقد نادت هذه الطبقة بتغييرات فى المجتمع، بحيث يمكن لأعضائه أن ينحتوا فرصاً لأنفسهم من أجل الانخراط فى طرق جديدة للحياة لم تكن متاحة فى النظم القروسطية.

إن التزام الليبرالية بالعقل بدلاً من، وضد، تقاليد الماضى، مكرسٌ لتحقيق التقدم لقضية الحرية. ولكن فى تحركها لبلوغ هذا الهدف، رأى روسُّو الليبرالية، والبرجوازية التى تدعمها، كتعد ومهاجمة لكل من الجماعة والمساواة. فالجماعة مبنية على قيم مقدسة مثل احترام الصالح العام والتقاليد الدينية. فيما توحى المساواة بالفرصة المتاحة لكل شخص للمشاركة فى العمل على تحديد الصالح العام. فالليبراليون فى نظر روسو لم يحققوا التقدم لقضية الجماعة والصالح العام، بل حققوه لقضية المصلحة الذاتية والأنانية. فضلاً عن ذلك فإنهم لم يؤيدوا المساواة إلا بقدر تعزيزها للحرية الفردية أمام القانون، وذلك فى مقابل تعزيز حياة الجماعة من خلال المشاركة الكاملة لجميع المواطنين كأعضاء مجتمع.

من وجهة نظر روسو عزز التنوير وضعًا للمجتمع المدنى ساوى حكم القانون مع حكم المادية والجشع، وأيضاً تقويض احترام معايير المدنية والصالح العام. وفيما يلى، مقدمة أكثر تفصيلاً لرفض روسو للتنوير كما قدمه كل من هوبز ولوك.

إن الهدف الرئيسى بالنسبة لهوبز ولوك، هو تحقيق مجتمع مدنى يحقق تقدماً للحرية، ومن ثم الحقوق لجميع المواطنين. وبالطبع لم تعن المطالبة بالحقوق كما استعرضنا فى الفصلين السابقين أن يسقط الأفراد من حساباتهم التسليم بضرورة وجود قيود. فما كان المجتمع المدنى عند هوبز ولوك إلا واقعًا يمكن فيه تحقيق الحرية الفردية من خلال قيود عقلية معينة من شأنها تأمين الحرية للجميع. وقد أوحت وجهة النظر هذه بأن الأفراد لم يعد محتماً عليهم أن يتقبلوا القيام بأدوار كانوا يقومون بها فى نظم القرون الوسطى، أدوار تقليدية كأساس وحيد لتحديد هويتهم. وهنا سيبدو أن أثر هوبز ولوك كان أثرًا تحررياً بوصفه قد دعم الحاجة إلى تحرير الناس من الأنساق التقليدية القروسطية. لكن بالنسبة لـ "روسُّو" كان إسهام كل من الكاتبين مدمراً للغاية،

لأنهما وضعا الرغبة في الحقوق في المقام الأول للتجربة الاجتماعية برمتها، وهي المقاربة التي خوّلت الناس الحق في السعي وراء سعادتهم الشخصية الذاتية، وهو ما كان في الغالب على حساب الفضيلة المدنية المرتبطة بالصالح العام(١) .

أما فلاسفة حركة التنوير الفرنسي، فقد رأوا أن السلطات الحاكمة كانت مقترنة بتقاليد دينية وأخلاقية وسياسية بالية، وأن فرنسا كانت خاضعة لسيطرة زمرة متسلطة يُسيّرُها الغرور وتفاهة العقل. ورأوا أن الغالبية العظمى من الناس يمكنها التحرر من هذه العقلية، فمن خلال الثقافة يمكن للناس أن "تستنير" أو تتوفر لهم المقدرة على التفكير السليم الذي سيتيح لهم تجاوز الغرور الجاثم، وإرساء مجتمع تقدمي وأكثر عدالة وسعادة. مع ذلك، رأى روسُّو أن هذا الاتجاه قد أفسد على الناس آمالهم وتعويلهم على الفضيلة المدنية، وأن ما أسفر عنه التنوير هو أنه جعل السعي وراء الثروة والترف أكثر أهمية من احترام تلك الفضائل التي من شأنها تأمين الصالح العام للمجتمع ككل(٢) .

في اتخاذه هذا الموقف من أثر التنوير عاد روسُّو من جديد إلى العهد السابق من الفلسفة الكلاسيكية، ونظر بولَهٍ إلى ما كان في ذلك العهد من التزام بشرائع الفضيلة المدنية، التي كانت تقاليد هوبز ولوك والتنوير الجديد تعمل على تدميرها. فنراه في مقالته الشهيرة عن "إسهامات العلوم والفنون" التي ركزت على إخفاقات التنوير، يقول: "إن السياسيين القدامى قد تحدثوا دومًا عن الأخلاق والفضيلة. أما عن هؤلاء في وقتنا الحالي، فهم لا يتحدثون إلا عن الأعمال والتجارة والمال"(٣) .

ومن ثم، فإن التربية التي استلهمت روحها من التنوير أو تربية العلوم والفنون بالنسبة لـ "روسُّو" قد شددت على الإيمان بالتقدم من خلال العلم والعقل. ورأى روسُّو أن "التقدم" في المعرفة الذي زاد من الترف والراحة المادية، قد أسفر أيضًا عن فناء الصفة الأخلاقية للحياة(٤) وهي الحقيقة الماثلة بأفضل ما يكون في نظام التربية المصاحب لروح التنوير. فالتربية بالنسبة لروسُّو في عصره، والتي تجسد التعويل الأكبر على التقدم المادي "تُجَمِّل أذهاننا وتفسد أحكامنا" وذلك لعدم التركيز على

احترام فضائل مدنية عظيمة مثل الشجاعة والحب. فى هذا الصدد يقول روسُّو:

أرى فى كل مكان مؤسسات ضخمة تنشِّئ الصغار وبتكاليف باهظة؛ ليتعلموا فيها كل شىء ما عدا واجباتهم. فأطفالك لن يتعلموا لغتهم، بل سيتكلمون لغات أخرى لا تُستخدم فى أى مكان؛ وسيعرفون كيف يكتبون قصائد يمكنهم بالكاد فهمها. وبرغم عدم معرفتهم التمييز بين الخطأ والصواب، فإنهم سيمتلكون الفن الذى يجعل الصواب والخطأ أمرًا ملتبسًا على الآخرين بفعل حجج خادعة. ولكنهم لن يعرفوا ماذا تعنى كلمات الشهامة، والإنصاف، وضبط النفس، والإنسانية، والشجاعة، ولن تلفت كلمة "الوطن"– هذه الكلمة العذبة– انتباههم، وإذا سمعوا كلمة "الله" فلن يروعهم هذا فى شىء(٥) .

I see everywhere immense institutions where young people are brought up at great expense, learning everything except their duties. Your children will not know their own language, but they will speak others that are nowhere in use: they will know how to write verses that they can barely understand: without knowing how to distinguish error from truth, they will possess the art of making them both unrecognizable to others by specious argument. But they will not know what the words magnanimity, equity, temperance, humanity, courage are; that sweet name fatherland will never strike their ears; and if they hear God, it will be less to be awed by him than to be afraid of him.

هكذا أصبح تقويض عقلية التنوير جزءًا رئيسيًا على أجندة روسُّو السياسية. فالسياسة يجب أن تساعد فى إعادة المواطنة وجميع ما تترعرع عليه المواطنة؛ لا سيما الاحترام العام لحاجات المجتمع والتقاليد المناظرة للفضيلة المدنية. ولتحقيق هذه الغاية يتطلب الأمر، حسب روسُّو، وجود نوع معين من المشاركة السياسية تجعل الأفراد يشعرون، بل ويرون أنفسهم كجزء من مجتمع يخدم فيه كل شخص حاجات وشئون الصالح العام، ومن ثم يخضع كل فرد مصالحه الخاصة للحاجات الأعم والأكبر للمجتمع.

لم يكن لروسُّو أن يقبل أيا من وجهتى نظر لوك أو هوبز بصدد حكومة المجتمع المدنى، بما فى ذلك مفهوم السلطة التنينية لدى الأخير، والحكومة المحدودة عند الأول. ففى الحالتين لا تساهم هذه الأشكال من الحكومة سوى فى تدعيم خبرة اجتماعية

مدنية، يكون الهدف الرئيسى فيها وضع أولوية المصلحة الخاصة على احترام الصالح العام. فبينما يقال إن المجتمع المدنى، عند كل من لوك وهوبز يدعم الصالح العام المتمثل فى تلك الحالة فى الالتزام بتأمين الحرية والحقوق المتساوية، فإنه فى الواقع يروج لمجتمع لا يقوم سوى على تسهيل نزوع كل شخص نحو البحث عن مصلحته الخاصة. وهو الميل الذى سيقلبه روسُّو بخلق مجتمع مدنى يقوم على خبرة المشاركة المباشرة للمواطنين فى صياغة القانون الذى يعيشون جميعًا بمقتضاه.

٢ . الأنانية وحب الذات

كتمهيد لمناقشة رؤية روسُّو لحالة الطبيعة فى الجزئية القادمة، نرى من الضرورى أن نستوضح مفهومه عن حب الذات self-love، وكيف أنه يختلف عن مفهوم الأنانية selfishness. فقد ذكر فى مؤلفه الرئيسى فى التربية "إميل"(*) Emile إن الأنانية هى حالة ذهنية، دائمًا ما نقارن فيها أنفسنا بالآخرين، على أمل أن يتطلع إلينا الآخرون ويرغبوا فى أن يكونوا مثلنا. "هذه الأنانية التى دائمًا ما تجعلنا نفاضل بين أنفسنا والآخرين، لا تصل مطلقًا إلى إشباع؛ لأن هذا الشعور الذى يجعلنا نؤثِر أنفسنا على الآخرين، إنما يقتضى من الآخرين إيثارنا على أنفسهم وهو أمر مستحيل"(٦) . وبرغم استحالة هذا المشروع، إلا أننا نجد أن الأنانيين يسعون إلى جعل الآخرين راغبين فى أن يكونوا مثلهم بأية طريقة. وهو الأمر الذى سيجعلهم فى الغالب يلجأون إلى أشكال مختلفة من الخداع والحيلة. ومن البديهى أن يملأ هؤلاء شعور بأهمية الذات، عند ظهورهم على الآخرين مُظهرين تجاههم "زهو عظيم ومكر خادع، وجميع ما يأتى فى

(*) كانت رواية إميل أعظم ما كتب روسو فى التربية على الإطلاق، سواء فى اتساع تأثيرها أو دوام بقائها. وفيها يذهب إلى أن التربية يجب ألا تكبح أو تطوع ميول الطفل الطبيعية، بل يجب أن تشجعها حتى تنمو وتزدهر، كما أن التعليم لا يجب أن يأتى من الكتب ومن الإرشادات اللفظية، بل من الخبرة المباشرة بالناس والأشياء؛ والأسرة لا المدرسة هى الميدان الحقيقى للتعليم، وأدواته هى الحب والتعاطف لا القواعد والعقوبات، ولا ينبغى أن يكون الدين مسألة عقائد ومعتقدات ونصوص وشكليات وإنما هو أن يتغلغل فى القلب شعور بالهيبة والعبادة، ذلك الشعور الذى يوحى بالله الذى هو وراء عقولنا. (المترجم).

أعقاب ذلك من رذائل"[٧] . فنحن نحاول أن نقنع الآخرين إلى أى مدى نحن مهمون، وذلك بإطلاعهم على جميع ما نملك من ثروةٍ وترفٍ وجاهٍ على أمل أنهم إذا رأوا مثل هذه الأشياء سيرغبون فى أن يصيروا مثلنا.

أما الطرف الأكثر صدقًا، فقد دعاه روسُّو بحب الذات الذى دائمًا ما يكون خيرًا، ودائمًا ما يكون متوافقًا مع نظام الطبيعة. فحفظ حياتنا يعد محل ثقة الجميع، ويجب أن يكون همنا الأول هو الحرص على حياتنا. وكيف لنا أن نحرص على حياتنا باستمرار ما لم نولِها أعظم ما لدينا من اهتمام"[٨] . إننا بتفادينا ذلك النوع من الحياة التى نسعى فيها لأن نكون أناسًا آخرين غير أنفسنا من أجل أن نجعل الآخرين مثلنا؛ إنما نركز على أنفسنا وتنمية مشاعرنا الفطرية وميولنا الطبيعية التى ما إن تظهر، فإنها تجعلنا نصل إلى فهم كامل لطبيعتنا الحقيقية. ولنا هنا أن نفهم أن "العواطف الرقيقة والنبيلة إنما تنطلق من حب الذات، فيما تنطلق مشاعر الكراهية والغضب من الأنانية"[٩] . ونتلقى هنا من روسُّو فهمًا واضحًا لفحوى المشاعر الطبيعية لدى الناس عند وصفه لمرحلة مراهقة شاب، قبل أن تفسدها إغواءات حياة جنسية عابثة. فالشاب غير الفاسد يفصح عن "عواطف رقيقة وجياشة" وعن قلب دافئ... يخفق لمعاناة أقرانه". هذه النفس الطبيعية تحركها "الرأفة والرحمة والجود"[١٠] .

ما يدفع به روسُّو هنا أن هذه المشاعر الطبيعية التى تهبنا إرشادًا أخلاقيًا مهمًا، نجدها محرومة من التعبير عن نفسها فى هذا المجتمع الحديث الفاسد. وفى تفسيره لوقوع مثل هذه النوعية من المأساة، يتضح أن روسُّو- شأنه شأن هوبز ولوك- قد استخدم منهجًا يبدأ مما يُفترض أن يكون تصويرًا دقيقًا للإنسان ما قبل الاجتماعى. إلا أن نظرة روسُّو لهذا الإنسان ما قبل الاجتماعى فى "حالة الطبيعة" تختلف جذريًا، كما سنرى فى الجزئية التالية، عن رؤى هوبز ولوك.

٣ . المحاضرة الثانية: أصل انعدام المساواة بين الناس

يُعد تفنيد روسُّو لانعدام المساواة السياسية المحور الذى يدور حوله تصويره لمصدر ضلالنا عن حالة النفس الطبيعية. فما هو إذن انعدام المساواة السياسية؟ بخلاف اللامساواة الطبيعية التى تشير إلى فروق فى القدرات والإمكانيات، تنبثق اللامساواة السياسية عن موافقة الناس، و"تتألف من الامتيازات المختلفة التى يتمتع بها البعض على حساب الآخرين، بحيث تجعلهم على سبيل المثال أكثر ثراءً أو أكثر جاهًا، أو أقوى من غيرهم، أو حتى مجرد أن تجعل الآخرين يرضخون لطاعتهم[١١] . وفى مناقشته لانعدام المساواة السياسية أراد روسُّو أن يبين كيف حدث أن عامة الناس فى المجتمع يتخلون لقلة من الناس عن حق السيطرة على بقية المجتمع، حتى ولو استخدمت هذه القلة السلطة فى إعلاء مصالحها الخاصة على حساب الصالح العام. ليست فقط سياسة الصالح العام هى المستحيلة فى هذا السياق، بل المستحيل أيضًا هو قيام مجتمع على أسس احترام تلك الغرائز والمشاعر الطبيعية التى تمكّن الناس من امتلاك الحس المتواصل بالتعاطف نحو الآخرين.

ولكى نفهم كيف ينشأ ويتطور وضع كهذا، من الضرورى أن نقتفى أثر الخطوات التى قطعتها البشرية بدءًا من حياة الناس كما هم فى حالة الطبيعة، ثم استعراض تقدمهم من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع الحديث. وعلى مدى هذا الطريق سنبين ما الذى جعل الناس ينحرفون عن تتبع الحقائق التى تنبع من قرارة أنفسهم؟ وما الذى ساعد فى تدشين نظام من اللامساواة السياسية الذى يزدريه روسُّو؟ فمبحث روسُّو فى المحاضرة الثانية **Second Discourse** هو تفسير "سلسلة العجائب التى بمقتضاها... يشترى الناس الراحة الخيالية بالنعيم الحقيقى"[١٢] .

فى حالة الطبيعة عند روسُّو، لا يتمثل الدافع لدى الناس البدائيين فى البحث عن القوة، مثلما نجد عند هوبز. كما أنهم ليسوا عقلانيين خاضعين لأحكام وضعها العقل، كما هو الحال عند لوك. إنهم يعيشون فقط من أجل حاضرهم، ولا يملكون خطة عقلية لمستقبلهم. ليس لديهم تشبيكات اجتماعية أو اعتماد على بعضهم البعض. غرائزهم الطبيعية تملى عليهم مشاعرهم وحاجاتهم.

يقول روسُّو إن الناس مسيرين بحافزين طبيعيين أساسيين: دافع طبيعي لحفظ الذات (الحاجة إلى الطعام، والسكن، والملبس، والمعاشرة الجنسية) ونفور طبيعي من رؤية أي كائن لديه إحساس، لاسيما من بني جنسنا، "في حالة هلاك أو ألم"، أو لنقل هي حفيظة عدم الإضرار بالآخر[١٣] . ومن هنا على الناس في سعيهم وراء حاجاتهم الأساسية ألا يوقعوا الأذى بالآخرين. لماذا يفترض أن يكون الناس مفطورين على عدم الإضرار بالآخرين؟ لأنهم مدفوعون بمشاعر التراحم، أي التعاطف الذي يظهره الناس تجاه الآخرين ولا يرجع إلى أي نوع من "الحجج الدقيقة" حول طبيعة الصواب والخطأ، بل من كونهم يستفتون قلوبهم. وهنا لا توجد حاجة إلى قوانين ضد القتل والسرقة والاغتصاب، لأنه ليس هناك ما يدفع لارتكاب مثل هذه الأشياء. وبفعل هذا الوازع الطبيعي نرى أنفسنا مقبلين على "أن نفعل ما هو خير لنا بأقل ما يمكن من الإضرار بالآخرين"[١٤] . Do what is good for you with as little harm as possible to others.

ووضع هذه الحكمة كجزء من أنشطة الحياة اليومية؛ لا يتطلب بحثًا أخلاقيًا معقدًا في التصرفات المزمع القيام بها. فالبدائيون يفعلون ما يبدو لهم الأقرب إلى الطبيعة؛ عندما يجوعون يأكلون وعندما يحتاجون لمأوى يبحثون ويجدون، وعندما يكون لديهم بواعث جنسية يشبعونها. ولكنهم على أية حال، يشبعون حوافزهم في وجود إحساس ما يحضهم على عدم الإضرار بالآخرين. إذن فالسلوك الشخصي هنا هو مجرد محصلة لحاجات المرء الحقيقية والأساسية[١٥] . يقول روسُّو: "إن كل إنسان ينتظر في سلامٍ القوة الدافعة للطبيعة، ويسلم نفسه لها بدون اختيار وبلذة تفوق الجنون وبمجرد أن تشبع الحاجة تخمد الرغبة على بكرة أبيها"[١٦] . في المقابل من ذلك، يحقق الشخص الحديث إحدى رغباته لمجرد أن يجد نفسه في حاجة لإشباع رغبة أخرى، فالحياة سلسلة لا تنتهي من الرغبات ليس فيها إذا افترضنا تحققها ما يهب المرء السعادة. مع ذلك فالإنسان البدائي يعكس السلام في بساطته. " فنفسه التي لا يعتمل بداخلها شيء، مسلَّمة إلى إحساس واحد يتمثل في وجوده الحاضر، بدون أية فكرة عن المستقبل مهما كان قربه، كما أن مشروعاته مثل رؤاه لا تتجاوز نهاية اليوم"[١٧] .

إن البدائيين، مثلما أشرنا، متحررون من أى اعتماد اجتماعى. وهم مبدئيا يعيشون بمفردهم مستقلين عن أية علاقات دائمة. يكوّنون تجمعات مع بعضهم البعض لمجرد إشباع غايات مرغوبة متبادلة. فالارتباط الجنسى يحدث على أساس الحاجة إلى الإشباع الجنسى المتبادل. وبمجرد تحقيقه ينفصلان، ويمضى كل إلى حال سبيله، وربما لا يرى أحدهما الآخر مرة أخرى. والأمهات أرضعن أطفالهن وقاموا بتغذيتهم إلى أن صاروا قادرين على رعاية أنفسهم، فبمجرد أن يتحقق لهم ذلك يمضى كل إلى سبيله، وبعد برهة من الزمن لا يتعرف أى منهم على الآخر[١٨] .

ولكن عندما اكتشفوا أن فى مصلحتهم أن يعملوا مع بعضهم البعض لتأمين حاجات مشتركة تضمن حياتهم، ولّت هذه العلاقات العابرة لتبدأ مرحلة العلاقات الدائمة[١٩] . أثناء هذه المرحلة عمل الناس معًا بدون الحاجة إلى لغة رسمية، وتعلموا التواصل "بصرخات غير مفهومة بجانب العديد من الإيماءات وبعض الأصوات الإيحائية"[٢٠] . كما اخترعوا بعض الأدوات مثل البلطة والأحجار المسنونة، التى تتيح لهم توفير حاجاتهم الأساسية. فى هذه المرحلة أيضًا تشكلت الأسر للمرة الأولى، ودخلت الملكية الخاصة إلى حيز الوجود. والحقيقة أن الملكية لم تَخلق فى هذه المرحلة ظروفًا معادية لسعادة الجميع؛ لأن كل شخص كان مجبراً على احترام ملكيات الآخرين، وإلا كان سيواجه صراعًا ضاريًا مع من سيسلبه إياها[٢١] . فضلاً عن أنه لم تكن ثمة حاجة إلى التورط فى صراع من هذا النوع، نظراً لأن هناك من الممتلكات ما يكفى الجميع. ولأن كل فرد لديه من الممتلكات ما يمكنه استخدامه فحسب، فلم يكن هناك من هو فى حاجة إلى امتلاك ما لدى الآخرين، ومن ثم لم يكن هناك من يرغب فى سلب أملاك الآخرين.

ففى حين كانت أولى العلاقات الدائمة التى أوجدها البدائيون خطوة على الطريق إلى الحياة الحديثة، فإنها لم تكن منبع الفساد الأخلاقى وانعدام المساواة السياسية. ويصف روسُّو هذا الوضع بكلمات شاعرية، قائلاً: إن نظام الأسرة يمثل "التعود على عيشة مشتركة"، ويولّد أعذب ما يعرفه البشر من مشاعر: الحب الزوجى والأبوى"[٢٢] .

كما أن هذا الوضع كان مرتبطًا بتوافر ما يكفي من وقت فراغ وراحة. وقد كان لهذه الأبعاد الجديدة أن تجعل الناس أقل اكتفاءً ذاتيًا، وأكثر شدة على المستوى الذهنى والجسمانى مما كانوا عليه فى الماضى. وكانوا أيضًا أكثر عرضة للاعتقاد فى أنهم إذا حرموا من هذه الامتيازات سيرون أن الحياة أصبحت قاسية معهم(٢٣) .

إلا أن هذه الخبرة لم تكن بالعامل الرئيسى فى قلب وتثوير الحياة البشرية. هناك أسباب أكثر أساسية كانت آخذة فى العمل. فقد تصور روسُّو مبدئيًا أن الناس كانوا يعيشون على قطعة أرض متصلة، ولكن بعد أن وقعت الفيضانات والزلازل انقسمت منطقة العيش الرئيسية إلى عدة جزر مختلفة. وهنا كان الناس مجبرين على العيش معًا فى هذه الجهات المختلفة. ومن ثم تطوير لغات منفصلة ومجتمعات متميزة، ومتنوعة. فى هذه الأوضاع الجديدة اتحد الناس فى مجتمعات دائمة، وكوّنوا الأمم التى توحدت بفعل تقاليد وأعراف مشتركة(٢٤) .

هذه الأشكال الجديدة من ترتيبات العيش الدائمة، كان لها أثر مهم على حياة الناس. فقد طور الناس "أفكارًا عن الجدارة merit والجمال". ولأنهم بدأوا فى مقارنة أنفسهم بالآخرين وفقًا لتلك المعايير العامة التى تقدرها الأمة ككل، فقد كان من وصلوا إلى المكانة الأفضل مثار حقد الآخرين(٢٥) . ولكن حتى هذا الوضع لم يكن إرهاصًا لخلق انعدام المساواة السياسية، حيث إن الأمر مازال متمثلاً فى أن الأفراد كانوا يعيشون وفقا لمعايير أخلاقية عامة للمجتمع. فلم يكن فى هذا الوضع من أحدٍ، ولا حتى ذوى القدرات والإنجازات الأرفع شأوًا، من هو معصوم من الامتثال لتلك المعايير.

يقول روسُّو: "كان من الضرورى أن تصبح العقوبات أكثر شدة وصرامة، بما يتناسب مع ازدياد وتواتر الأسباب المؤدية لارتكاب الجريمة"(٢٦) . لقد رمزت حياة المجتمع البدائى إلى وجود شعور قوى بالفضيلة المدنية اقتضى بكل فرد أن يخدم الخير الأعم للمجتمع. فالمرء لم يكن متاحًا له بحكم امتلاكه قدرات فائقة أن يتفادى مثل هذا الالتزام. يقول روسُّو: "هذه الفترة من تطور القدرات البشرية تحتفظ بمكانة وسيطة بين الكسل الطبيعى indolence الذى اتصفت به حالتنا البدائية، وبين النشاط

النزق الذى تتسم به حالة التمركز حول الذات. ومن ثم فهى من المؤكد أكثر الحقب سعادة واحتمالاً"[٢٧] .

لم تكن بنية العمل فى المجتمع البدائى هى التى وضعت الخطوة المصيرية التى أقحمت ذلك المجتمع فى انعدام المساواة السياسية. فقد كان كل شخص فى النظام البدائى منخرطًا فى جميع مراحل الإنتاج التى تمر بها أية سلعة. ولم يكن هناك حتى هذا الحين تقسيم للعمل يجزئ العمل إلى مهام بسيطة، ويجبر العامل على عدم إهمال ما يتمتع به من مهارات، بغرض أن يكون أكثر كفاءة على خط الإنتاج. بل ظل العمل بمثابة المحاولة التى يمكن للمرء فيها إظهار مهاراته وإسهاماته فى المجتمع، وبفعل هذه الأعمال يصبح معروفًا ومحترمًا لدى الآخرين. "وبقدر ما وظفوا أنفسهم كاملة لإنجاز مهام يمكن إنجازها بواسطة فرد واحد، ولفنون لم تكن تتطلب تعاونَ كثيرٍ من الأيدى، فقد عاشوا أحرارًا، أصحاء، صالحين، سعداء بقدر توافقهم مع طبيعتهم. واستمروا فى التمتع فيما بينهم بأعذب مكافأة للتفاعل المستقل"[٢٨] .

الخطوة المميتة الحاسمة بالنسبة للبشرية، ظهرت مع اختراع علم استخلاص المعادن **metallurgy** والزراعة. إنهما "العلمان" اللذان، على حد ما قال روسُّو، حوّلا المجتمع إلى اتجاه انعدام المساواة السياسية، وذلك بتغيير طبيعة العمل وإدخال أشكال مدمرة من الملكية الخاصة. وفى وصفه لهذه الأحداث صور روسُّو مساوئ وشرور مجتمع السوق التجارى.

فمع اكتشاف المعادن، قامت صناعات جديدة لم يكن لها أن تستمر إلا بتحويل الجميع إلى مراكز إنتاج فى المدن. ومع تزايد أعداد العمال كانت هناك فئة قليلة من الناس بقيت لتقوم بوظائف إطعام بقية المجتمع. ولمواجهة هذه المشكلة استخدمت المعادن لخلق أدوات تساعد على الزراعة بكفاءة أعلى. وهنا تمكنت الفئة القليلة من إنتاج كميات أكبر من الطعام تكفى لتغذية العدد المتنامى من السكان فى المدن[٢٩] . وظهرت حقوق الملكية الخاصة من هذا الوضع أيضًا. فقد أتيح للفلاحين الذين يزرعون أرضهم لإنتاج الغذاء أن يخلقوا قيمة من عملهم، ومن ثم فقد نالوا الحق ليس فقط فى

منتجات عملهم، بل أيضًا فى ملكية ما يكدحون فيه. وهنا يهمنا ما ذكره روسُّو إذن، شأنه فى ذلك شأن لوك؛ من أن المجتمع كان مطالبًا بحماية حقوق الملكية لجميع أعضائه[٣٠] .

تشير هذه الوقائع إلى أنه بمصاحبة التقدم الاقتصادى الذى تم بفعل التقدم فى صناعة المعادن والزراعة، كانت هناك تباينات فى القوة والنفوذ تتصاعد فيما بين الناس وبعضهم البعض. لقد تمددت أحجام المدن بحيث شيدت المصانع داخلها وحولها، وتحول مالكو المصانع والذين تحكموا فى قوة العمل، إلى أثرياء. وفقدت المناطق الزراعية سكانًا. ولكن الذين واظبوا على ممارسة النشاط الزراعى أصبحوا من ذوى الأملاك المترفين. بإيجاز "لقد قام الأقوى بمعظم العمل، واستفاد الأبرع من مهارته أفضل استفادة، وخلق الأكثر عبقرية طرقًا لاختصار عملهم"[٣١] . ماذا عن البقية؟ لأنهم افتقروا إلى المهارات أو الحظ فى تأهيل أنفسهم كمُلاّك مصانع أو فلاحين ناجحين، فقد فقدوا الأهمية والكرامة فى المجتمع. وفى هذا الوضع من اليسير أن نفهم أن الفروق الطبيعية ستتحول إلى فروق سياسية. يقول روسُّو: "إذا كانت المواهب متساوية وإذا كان استخدام الحديد واستهلاك الغذاء دائمًا فى توازن دقيق"[٣٢] لكان للمجتمع أن يظل فى توازن، ولم يكن لأية تفرقة سياسية أو اجتماعية أن تظهر. وانتقل روسُّو ليقول:

فهناك تفرقة طبيعية تفصح عن نفسها بصورة تدريجية كتفًا إلى كتف مع تفرقة مرهونة بالعملية الاجتماعية. فالفروق بين الناس بعضهم البعض والتى تتطور بفعل هذه الوقائع؛ تأخذ فى الظهور بصورة أوضح ويزداد تأثيرها على الدوام، آخذة فى التأثير على مصير الأفراد بنفس النسب[٣٣] .

Thus it is that natural inequality imperceptibly manifests itself together with inequality occasioned by the socialization process. Thus it is that differences among men, developed by those circumstances, make themselves more noticeable, more permanent in their effect, and begin to influence the fate of private individuals in the same proportion.

وتظهر طبقة قوية لتبسط سيطرتها على بقية المجتمع. والمحصلة أن نشبت الحرب الأهلية بين الأغنياء والفقراء[٣٤] . ولكن لم يكن للأغنياء أن يتمتعوا بما حققوه وهم دائمًا عرضة للوقوع فى خطر الحرب، ولم يتسنى للفقراء أيضًا أن يحسّنوا من أوضاعهم فى ظل وجود حالة الحرب كواقع جاثم. ومن هنا خطط الأغنياء لخلق سلام جديد ينزع فتيل الغضب عند الفقراء، بدون أن يتطلب ذلك أية تضحيات على حساب أنفسهم. وانخدع الفقراء باعتقادهم أن العدالة ستحل فى المجتمع كمحصلة للسلام، وأنه سيتم إرساء نظام اجتماعي من شأنه حماية مصالحهم ومنحهم الحقوق وإعمال العدالة. لذلك تحدث الأغنياء عن تحقيق العدالة من خلال إحلال مجتمع مدنى من شأنه توفير الحرية للجميع. وبالطبع لم يكن فى نيتهم، أى الأغنياء؛ أن يلبوا حاجات الفقراء. إنما قصدوا فقط أن يبدو الأمر وكأنهم فعلوا ذلك. ولكن الفقراء عن دون حنكة؛ وبالطمع الذى ملأهم؛ فقدوا القدرة على خلق حلولهم الخاصة بهم. ومن ثم نجدهم يوافقون على "تقييد أنفسهم بسلاسل [الأغنياء] على اعتقادٍ منهم أن ذلك تأمين لحريتهم". ومحصلة ذلك؛ أن انتهى الحال بالفقراء إلى الموافقة على عقد اجتماعى أعطى حياة أطول لظلم الماضى، ولكن هذه المرة بتصديق من الفقراء. ومن ثم استطاع الأغنياء أن يحكموا من خلال المؤسسات التى انخدع الفقراء فى تأييدها، وبدا أن الأغنياء لم يعودوا فى حاجة إلى اللجوء للقوة لتبرير سلطتهم[٣٥] .

وفى تلخيصه لهذه الخبرة، يقول روسّو: "هكذا كان... أصل المجتمع، والقوانين التى وهبت للمستضعفين أغلالاً جديدة، وللأغنياء مزيداً من القوة... وأرست إلى الأبد قانون الملكية الخاصة، وانعدام المساواة، وحولت الاغتصاب الذكى للحقوق إلى حق مبرم. ومن أجل أرباح قلة طموحة جشعة؛ بات جميع البشر من الآن فصاعدا خاضعين للعمل، والعبودية، والشقاء"[٣٦] . فالتفرقة السياسية التى وافق عليها عامة الناس لم تكن سوى موافقة على عبوديتهم للأغنياء.

أ. فقدان الفضيلة المدنية

توحى هذه اللوحة التى رسمها روسُّو فى عمله "مقالات عن أصل التفرقة The Discourses on the Origin of Inequity بأن السياق الاقتصادى للمجتمع الحديث يتيح لذوى المهارة الفائقة بسط السيطرة على الآخرين، وأن يستخدموا قبضتهم هذه فى تعزيز ثروتهم وسلطتهم السياسية فى المجتمع. ومن ثم ظهر شكل جديد من الحكم الطبقى، شكلٌ لم يعد قائمًا على الهيراركية hierarchy، أو البناء الطبقى الهرمى التقليدى الذى وجد فى العصور الوسطى، بل كان حكمًا يقوم على قدرة المرء على إجراء العمليات الإنتاجية لصالحه الخاص.

عند روسو صارت الملكية الخاصة رمزًا، لا للنمط الجديد من الحكم الطبقى فحسب، بل أيضًا لمنهج حياة يطأ تحت قدميه تقاليد الفضيلة المدنية. كما أن هذه الأنظمة الإنتاجية الجديدة قد جعلت من المال الشىء الأهم على الإطلاق. فبدون المال يصير من المستحيل شراء الماكينات والمواد الأخرى الضرورية لإحراز مكانة متميزة فى سياق السوق القائمة على الصناعة. لذلك تأسست أنظمة المال لخلق عوائد تتيح للمستثمرين التحصل على الأموال التى يمكن استخدامها فى توسيع القاعدة الصناعية للمجتمع. ومن ثم تحول جل الاهتمام والانتباه إلى بيان الربح والخسارة. لا شىء سوى الربح.

لكن روسُّو اعتقد أن "أنظمة المال كانت اختراعًا جديدًا، لم تنتج شيئا"[٣٧] . وكان لهذا الانشغال بالمال أن يحول العامة من الناس إلى أفراد "يبحثون عن الترف" و"محتالون" و"عنيفون" و "أوغاد"[٣٨] . وبفعل هذه الاتجاهات لم يعد لدى الناس حب الخير الأعم للمجتمع، ولم يعودوا حتى مكترثين بأن تكون إسهاماتهم فى تلبية حاجات المجتمع محل تقدير أم لا. فالبحث عن المال لم يفعل فى حقيقة الأمر سوى أنه دمر مستقبل الفضيلة المدنية فى المجتمع.

وعندما يحدث هذا، فلا غرو أن تفسد سياسة المجتمع هى الأخرى. فالقادة السياسيون معنيون أكثر بإعلاء هذا النوع أو ذاك من الملكيات الخاصة، وليس لديهم

المقدرة على صياغة أو ترسيخ مفهوم الخير العام. وكل من يدخل السياسة يفعل ذلك بنية سلب ونهب العامة(٣٩) . الأصوات تُشترى والانتخابات تُزور، والحكومة غير قادرة على وضع المصلحة العامة ككل فى المقدمة. فى المقابل، فى مجتمع اقترن بفكرة الفضيلة المدنية، نجد القادة مجبرين على إظهار الاحترام والتقدير للصالح العام. والقادة فى هذا الوضع يصبحون بالفعل خدماً حقيقيين للشعب.

وقد يُطرح هنا السؤال: كيف يمكن لسياسة فاسدة أن تتحول إلى سياسة جديدة للفضيلة المدنية؟ اعتقد روسُّو أنه فى الإمكان مجابهة هذه الميول السيئة للأنظمة الاقتصادية الجديدة. والمَنفَذ هنا سيكون من خلال شكل للتربية المدنية، تعلم الأفراد واجباتهم ووضع حب الوطن فى المقام الأول(٤٠) . ورأى روسُّو أنه بنشر هذا الهدف والتعريف به على نحوٍ جيد، سيكتسب قوة هائلة من شأنها قلب جميع الآثار السيئة لعقلية المال رأساً على عقب. فبمجرد أن يحب الناس وطنهم سيصبحون قادرين على وضع حاجات الأمة فوق المصلحة الذاتية. ومن ثم تعود الفضيلة المدنية، أخيراً، لتتزعم الموقف"(٤١) . فهدف السياسة الخالية من الفساد أن تجعل الناس فضلاء، والطريق الأمثل لذلك هو تعليم الناس كيفية المحافظة على شرائع الفضيلة المدنية، وهو الهدف الذى سيمثل فكرة رئيسية للعقد الاجتماعى الجديد.

ب. العقد الاجتماعى والمجتمع المدنى الجديدان

كيف توقع روسُّو إنجاز هذا الهدف؟ فى مناقشته لعقده الاجتماعى الجديد فى كتابه "عن العقد الاجتماعى" On the Social Contract، أعرب روسُّو عن أمله فى أن يصبح الناس جزءاً من مجتمع يقوم على أهداف وقيم عامة مشتركة. فبمجرد وجودهم فى مجتمع كهذا، لن يعودوا معنيين فى المقام الأول بمصالحهم الخاصة، بل سيجعلون السعى وراء الخير العام هو البعد الأكثر أهمية فى حياتهم. فما طبيعة ذلك المجتمع الجديد الذى كان فى ذهن روسُّو؟ هذا ما نود أن نتناوله فى هذه الجزئية بشىء من التفصيل.

فى تناوله لمسألة التحول الجوهرى للأفراد، من أفراد يتمركزون حول ذاتهم إلى مواطنين يتمتعون بعقلية اجتماعية، أوضح روسُّو متى كان طرحه للسؤال التالى:

كيف يمكن إيجاد شكل من الاتحاد يمكنه، ومن خلال جميع القوى المشتركة، أن ينود عن شخص وأموال كل طرف فى هذا الاتحاد، ويظل كل فرد برغم اتحاده مع الآخرين لا يطيع إلا نفسه، ويبقى حرًا كما كان من قبل؟"(٤٢) .

how to "find a form of association which defends and protects with all common forces the person and goods of each associate, and by means of which each one, while uniting with all, nevertheless obeys only himself and remains as free as before?

كانت إجابة روسُّو فى إيجاد عقد اجتماعى جديد، يشير إلى أنه "لا بد لكل فرد أن يكون على استعداد إلى تحويل (أو نقل) كل ما له من حقوق إلى المجتمع. ونظراً لتساوى الجميع أمام هذا الشرط، فلن يكون من مصلحة أحد أن يجعل من هذا عبئًا على الآخرين" ,٤٣ ولكن لماذا يتحتم على الناس اعتناق مثل هذا النوع من التنظيم الاجتماعى؟ السبب أنهم يأملون فى جعل أنفسهم جزءًا من تنظيم جماعى. وهم فى ذلك مستعدون لأن يخضعوا إلى قواعد وأهداف عامة فى ظل هذا التنظيم. ما الفائدة التى ستعود عليهم من جراء ذلك؟ يقول روسُّو: إنه "عندما يهب كل شخص نفسه للكل، فهو لا يهبها لأحد"، حيث يصبح الجميع محكومين بنفس فكرة الصالح العام التى تُرى آنذاك نافعة للجميع بمن فيهم بالطبع الشخص نفسه. ومن ثم لا يعد أى شخص خاضعاً لسلطة الآخر المتعسفة، "يسير الجميع فى ركب التوجه الأسمى للإرادة العامة"(٤٤) .

ويجعل الإرادة العامة أساسًا لحياة المرء، يعود الأفراد ليتصرفوا مع بعضهم البعض مثلما فعلوا عندما كانت المشاعر الأخلاقية الطبيعية للمجتمع البدائى هى التى تملى عليهم طريقة التصرف. وترمز الإرادة العامة هنا إلى الالتزام بإعطاء الأولوية "للمصلحة العامة" أو الصالح العام كمقابل للمصلحة الخاصة(٤٥) . والحقيقة أنه لخلق مجتمع معنى بحاجات كل فرد فيه يجب على الجميع أن يُخضِعوا مصلحتهم

الشخصية لخدمة المصلحة العامة. ولإعمال مثل هذا المشروع يجدر بنا أن نتقبل تصورات معينة حول المجتمع والسياسة نوضحها فيما تبقى من هذه الجزئية.

أولاً: إن الإرادة العامة ترتبط بالحقوق التى يجب توفيرها للناس والتى تنبثق، حسب روسو، عن تحديد المجتمع لحاجاته. ولنتذكر أن لوك كان قد رأى بأن كل فرد له حقوق أساسية فى الحياة والحرية والملكية الخاصة. وهى حقوق مكفولة لكل فرد بصفته إنساناً. أما روسو فقد رأى أن هذه الرؤية تميل إلى تشجيع الأفراد على التفكير فى أنفسهم كأشخاص مفوضين للقيام بعمل ما يروق لهم.

ولكن عندما يدرك المرء أن حقوقه تنبعث من المجتمع الذى يعيش فيه، فإنه لا يفهم أن المجتمع يحدد طبيعة الحقوق التى يملكها فحسب؛ بل أيضاً أن كل حق من هذه الحقوق مرتبط بالتزامات وواجبات وحدود، يجب أن يراعيها الفرد كشرط للحصول على هذه الحقوق. فالحقوق لا تدل فقط على الحرية الفردية ولكنها تعنى الحرية الفردية فى سياق الفضيلة المدنية. والوعى بهذه الحقيقة يمثل أساس قدرتنا على منح الآخرين حماية لحقوقهم.

الشىء المهم أيضاً هو ما تعنيه الإرادة العامة بالنسبة لطبيعة الواقع السياسى، ونهج الناس فى تعاطيهم مع قضايا هذا الواقع. ففى هذا الواقع تتحدد الحاجات العامة فيما يخص القضايا التى تؤثر بشكل واسع فى حياة الجميع. وكانت حجة روسو هنا أنه لوجود قضايا بعينها تؤثر على حياة جميع المواطنين بطرق رئيسية ودالة، فمن الأفضل أن نجد نهجاً مشتركاً لتلك القضايا من شأنه منح الأفراد نفس التوجيه الأخلاقى. ولكن علينا التأكيد هنا على أنه ليست جميع القضايا المطروحة فى المجتمع هى قضايا تخص الإرادة العامة، فوضع مصباح فى أحد الشوارع من عدمه ليست قضية تهم كل المجتمع، لأنها تخص فى تأثيرها جزءاً معيناً من المجتمع. من ناحية أخرى تتعلق قضايا الإرادة العامة بتلك الأشياء التى يستوعبها جميع الأفراد على أنها تنطوى على خير عام.

على سبيل المثال، تشتمل قضايا الإرادة العامة على أمور من قبيل كيفية وضع السياسة التعليمية، ما يشكل توجهنا كمجتمع نحو الزراعة، ما الدور الذى يمكن إسناده للشرطة، أى نوع من الرعاية الصحية والتوعية يجب توفيرها، إلى غير ذلك.

أما عن طبيعة الصالح العام فيحدده المواطنون عن طريق التشاور الجماعى فى إطار نظام تشريعى. حيث يمكنهم أن يضعوا القوانين التى تحدد أى الحقوق التى ستمنح لجميع المواطنين، وأى الواجبات المصاحبة التى يجب عليهم الالتزام بها. ووظيفة السلطة التنفيذية هنا تنفيذ إرادة الشرعية واتخاذ القرارات المتعلقة بتطبيق السياسات والقواعد التشريعية على وقائع أو أحداث بعينها. وهو ما يعنى أن السلطة التشريعية "التى تنتمى إلى الناس وقد يكون انتماؤها لهم وحدهم"(٤٦)، وفى أثناء وضع السياسات العامة، وتحديد الصالح العام فى كل قضية، تترك مسائل التطبيق لاختصاص السلطة التنفيذية"(٤٧) . وبالطبع يمكن للأشخاص العاملين كهيئة تشريعية أن يردوا على ما لا يوافقون عليه من قرارات السلطة التنفيذية. أى إذا كان للسلطة التنفيذية أن تقر بأن أحد الحقوق التى أرستها السلطة التشريعية يجب أن يُطبق بطريقة معينة لا تقبلها الأخيرة، يمكن للسلطة التشريعية أن تبطل إجراءات السلطة التنفيذية.

وإقرار الموقف حيال القضايا الرئيسية والأكثر أهمية، يبقى من اختصاص من يعملون فى وظيفة التشريع. إذن فالقوانين حسب روسُّو "مجرد شرط للترابط المدنى. فالقوانين التى يخضع لها عامة الناس يجب أن تكون من صنعهم هم"(٤٨) . فمع سن الناس لقوانينهم يتحولون من مجرد أشخاص واقفين حياتهم على مراكمة الأملاك والثروة، إلى أشخاص مواطنين، فضلاً عن تمتعهم بالأملاك. وهذا بعينه التحول الذى يخلق مجتمعًا مدنيًا. وهنا يقول روسُّو إن "المرور من حالة الطبيعة إلى الدولة المدنية" أو المجتمع المدنى "يسفر عن تحول ملحوظ لدى الإنسان، حيث تحل العدالة محل الغريزة فى سلوكه، ويضفى على أفعاله صفة أخلاقية كان يفتقدها فيما سبق"(٤٩) . ففى هذا المجتمع المدنى يتعلم الجميع إخضاع مصالحهم الخاصة إلى صالح المجتمع الأكبر. وهذا السلوك هو أساس معاملة الأفراد كأشخاص متساوين بكامل الاحترام

والكرامة. والحرية الحقيقية هي ما دعاها روسُّو "الحرية المدنية" التي تبزغ حينما يتساوى الأفراد في استعدادهم لإخضاع كل ما يخص الإرادة العامة في حياتهم إلى الإرادة العامة(٥٠) .

وبدون قدرة الناس على سن قوانينهم الخاصة بهم، لا يمكن أن يتم هذا التحول الروسّوي للأفراد؛ من مجرد حائزين لأملاك إلى مواطنين يحترمون- في سعيهم وراء مصالحهم الخاصة- المعايير الخاصة بالصالح العام. وبالأحرى لا يمكن لمجتمع مدني وقتها أن يوجد على أرض الواقع.

إذن، ولهذا السبب لم يقبل روسُّو القوانين التي صنعها النواب أو الممثلون عن الشعب، كما كان الأمر عند لوك. فبالنسبة له "يصبح أي قانون لم يصدق عليه عامة الشعب باطلاً، بل ليس بقانون على الإطلاق". ففي المجتمع المدار جيداً، حسب روسُّو "يهرع الجميع إلى المجالس"(٥١) .

غير أن روسُّو كان على وعي بأن التشاور العام قد لا يسفر، في جميع الظروف، عن اتفاق عام بصدد طبيعة الصالح العام في مجال بعينه. فاختلاف الناس فيما بينهم بهذا الشكل الراديكالي الذي رأيناه عندما انقسم المجتمع بين أغنياء وفقراء، في تفسير روسُّو لمسألة انعدام المساواة، يخيل إلينا استحالة وصول الناس فيما بينهم- مهما طالت مدة التشاور- إلى اتفاق يخدم حاجات جميع أعضاء المجتمع بصورة حقيقية. وعندما يتواتر هذا النوع من الخبرة، قد يتسبب التشاور في إظهار الناس مشاعر ضارة ومدمرة تجاه بعضهم البعض، مدمرين بذلك كل أمل في استمرار الإرادة العامة.

وقد حاول روسُّو تجنب هذه المحصلة؛ لأنه تصور التشاور حادثًا في سياق أبسط كثيراً، تقل فيه نسبة اختلافات الرأي من حيث الكم والدرجة. فالناس الذين يتناولون الأمور من منظور الحس العام الخاص بعامة الناس لا نحسبهم يتمسكون حسب روسُّو بوجهات نظر واسعة التباين. ومن ثم فهم ليسوا بعيدين عن الاتفاق. هذا ما عناه روسُّو عندما قال إن "السلام والاتحاد والمساواة هم أعداء لدقائق الأمور السياسية.

والأشخاص المستقيمون البسطاء من الصعب أن ينخدعوا بسبب بساطتهم. فالشراك والحجج الذكية لا توقعهم فى الحماقة"(٥٢) . وهنا يتحدث روسُّو وفى ذهنه الفلاحون وبسطاء أو عامة الناس الذين يسنون القانون. "أعندما نرى مجموعات من الفلاحين، وهم من أسعد الناس فى العالم، لأنهم يقومون بتنظيم شئونهم فى الدولة تحت شجرة الكافور ويتصرفون دائمًا بحكمة، ألا يربأ المرء بنفسه من هذا التفكير الدقيق الذى تتميز به دول أخرى تجعل من نفسها أممًا ذائعة الصيت وبائسة أيضًا، بفعل كثير من التكتيكات والغموض؟"(٥٣) .

ولكن لماذا يبدو الاتفاق بين الناس ممكنًا كما وصف روسُّو؟ إن مجتمع روسُّو، كما يقول تشارلز تيلور Charles Taylor "يترابط فيما بينه بفعل عاطفة تعد امتدادًا لهذا الحبور، أو الفرح الذى يشعر به الناس فى صحبة بعضهم البعض"(٥٤) . فى مجتمع كهذا يتقاسم الناس قيمًا أساسية بعينها تخلق توحدًا للفهم وأساسًا للجماعة. وبموجب هذه الحقيقة، فإن الناس لا يتلمسون طرقهم فى الحياة من منظورات أخلاقية واسعة التباين ومتناقضة، فالمجتمع ليس ساحة ينادى فيها البعض بالتزام قوى بالدين فيما لا يفعل الآخرون ذلك، أو حيث يعلى البعض من شأن رؤية ريفية للحياة، ويعكس الآخرون رؤية حضرية، أو حيث يدافع البعض فيه عن التربية وفق آداب وتقاليد كلاسيكية للجميع بغية جعل الناس مفكرين ناقدين يبحثون فى كل التقاليد، فى الوقت الذى يفضل آخرون أن يظلوا مطيعين بدون تعد على الأعراف والتقاليد القائمة. هذه الخلافات فى وجهات النظر من شأنها أن تشكل طريقة الناس فى الإتيان بحكمهم حول مسائل عامة، وبالتالى ففيما هم ماضون فى تناول تلك المسائل من منطلق وجهات نظرهم المختلفة والمتعارضة بتلك الصورة الراديكالية، من الوارد أن تفضى مشاوراتهم دائمًا إما إلى طريق مسدود أو تسوية غير سارة.

ولما نذهب بعيدًا ونحن نعايش هذه المشكلة فى غالب الأمر فى مجتمعنا المعاصر؟ فهناك كثير من القضايا فى عالمنا الحاضر لا يمكن حلها بطريقة مرضية لجميع الأطراف. ومن ثم فعلى الأفراد فى كلا الجانبين أن يتحلوا بالتسامح مع ما لا يتقبلونه أخلاقيًا من نتائج. هذا الموقف غالبًا ما يفضى إلى خلاف اجتماعى وسياسى مدمر

للشعور بالحس الجماعي. والأمثلة كثيرة فيما يخص القضايا التى تنجم عن هذا النوع من الخلاف منها على سبيل المثال حذر الأسلحة والإجهاض ومحاباة الأقليات، كنوع من التعويض affirmative action والصلاة فى المدارس. ولكن فى مجتمع روسُّو لأن المواطنين لديهم مشاعر وقيم مشتركة، فهم يتوصلون إلى مواقف أخلاقية مشتركة ليست شديدة التباعد أو متناقضة. لذلك فعندما يتشاورون بصدد مسائل عامة يكون الوصول إلى الاتفاق هو الشيء الأكثر احتمالاً. ومن ثم يصح هنا ما قاله "تيلور": إنه ليس مقدراً على مواطنى روسُّو أن ينخرطوا فى "مجادلات ومشاورات مطولة"(٥٥) .

ولكن علينا ألا نؤول وجهة نظر تيلور بما يوحى أن روسُّو ينكر أهمية جميع أشكال التشاور بين المواطنين، فى انخراطهم فى ممارسة الحكم الذاتى. فالقول بأن التشاور لن يطول، لا يعنى أنه لن يحدث على الإطلاق. لأن التشاور هو أساس سن المواطنين لقوانينهم والذى من خلاله يظهرون ويصونون الفضيلة المدنية اللازمة التى تتيح للأفراد تدعيم الالتزام بالصالح العام. ولكن يبدو من خلال ما يدفع به "تيلور" من حجج، أنه كى يوجد مثل هذا النوع من التشاور الذى وضعه روسُّو، من الضرورى أن تستمر المحافظة على قاعدة اجتماعية بين الناس من خلال إزالة كل ما فى المجتمع من أشياء تمنعهم من تقاسم قيم ومشاعر مشتركة. إذن فالمشاركة المباشرة للمواطنين فى إقرار القوانين، هذه الخبرة من المشاركة الديمقراطية لا يمكن أن تنجح إلا إذا أُزيل ما يسبب فناء الشعور بالتضامن بين الناس. وفى سبيل هذا الهدف ناقش روسُّو الشروط الأساسية لخلق الإرادة العامة، واستمرار الحكم الذاتى للمواطنين.

وسأل روسُّو: تحت أى ظرف يكون الناس على استعداد لسن القوانين؟ وأورد روسُّو الظروف التى تقوى من احتمال وجود شعور قوى بالجماعة بين أعضاء المجتمع بحيث يكونون قادرين على سن القوانين التى يمكن للجميع تأييدها. الظروف التى من شأنها أن تساهم فى نظام كهذا من المفترض أن تشمل، على سبيل المثال، وضعًا يكون فيه كل عضو من أعضاء المجتمع غير معروف لبقية الأعضاء. وحيث تبقى العادات والخرافات الموجودة غير متأصلة بعمق، بحيث يمكن تعديلها لتدعيم أساس مشترك للمجتمع، وأيضًا حيث لا يطلب من أحد أن يحمل على كاهله ما يفوق قدرته، وأخيراً عندما يكون المجتمع متحرراً من الاعتداء الأجنبى(٥٦) .

كمـا سـيبـدو من بين أهـم الظروف التـى تسـاهـم فى خلق مـا يكفى من شـعـور اجـتـمـاعى بين الناس لتـأصـيـل نشـاط سن القـوانين، أن تكون هناك حـاجـة إلى منع القرارات التى تنتج عن الفروق فى الثروة والملكية. وإلا لن تتـحقق الثقة اللازمة للوصول إلى اتفاق فى التشـاور. فى سـبيل هذا يجب أن يتـعلم الأفراد أن يتلمسوا طرقـهم فى اقتناء الممتلكات عن طريق الحاجة إلى اسـتخدام تلك الممتلكات للمسـاهمـة فى مصـالح المجتمع ككل. يقول روسُّو: "أيًا كانت الطريقة فى تحقيق المقتنيات، يبقى الحق الخاص لكل فرد في ما يكنزه من (ممتلكات) ذات خصوصية شديدة؛ حقًّا خاضعًا لحق المجتمع فيها جميعًا. حيث بدون هذا الحق الاجتماعى مـا كان هناك تماسك للآلة الاجتمـاعيـة، ولا قوة حقيقية لممارسة السيادة"(٥٧) .

لأنه إذا مـا اعـتنق الناس تلك الرؤيـة القـائلة إن أمـلاكـهم تمنحـهم قدرًا مـن النفوذ السياسى يتناسب مع حجم ما يملكون، سيعود النظام القائم على التفرقة السيـاسيـة مـرة أخرى، ليـصبح عـامـلاً رئيـسيًا فى الحيـاة الاجتمـاعيـة، ويفقد المواطنون ثقـتـهم ببعضهم البعض. ومن ثم ينتفى أساس استمرار التشاور لإقرار الصالح العام. وقتئذٍ ستـعتلى الإرادة الخـاصـة كل شىء، وتروج لسـيـاسـات من شـأنها بـلا شك أن تكرس لانعدام المساواة السياسية "لأن الإرادة الخاصة تجنح بطبيعتها نحو امتلاك الامتيازات عكس الإرادة العامة التى تميل نحو المساواة"(٥٨) .

ولإيجـاد اتجـاه نحو الملكية الخـاصـة يتيح للأفـراد التـصـرف، لا كـأصـحـاب أمـلاك فـحسب، بل أيضًا كمواطنين، من الضـرورى أن تكون الملكيـة أو امـتلاك الثروة واقـعًا بشكل مـعتدل. وهنا اسـتلهم روسُّو أحد الهـاديات من أرسطو الذى دافـع- فى مـفـهومـه عن المدنية، كما رأينا سابقًا- عن الاعتدال فى الثروة.

قال روسُّو إنه لا يحب أن يكون هناك من هو شـديد الثراء بما يمكنه شـراء الآخر، ولا من هو شديد الفقر بحيث يمكن للآخر أن يشتريه(٥٩) . الاعتدال فى الثروة يحد من مدى تركـيز الأفراد على تحـقيق النجـاح المادى فى السـوق. ونرى هنـا أن رؤية روسُّو لتراكم الثروة، تسير فى اتجاه معاكس لرؤية لوك وموقفه الذى يتيح وجود ثروة واسعة، وتوزيعًا غير متناسب لها. فـالناس فى السـيـاق الذى اقـتـرحـه لوك يـصـبـحـون بـالنسـبـة

لروسُّو منهمكين فى إحراز المزيد والمزيد من الثروة. تلك العقلية من شأنها تدمير جميع فرص إرساء الإرادة العامة.

إن السياق الممهد لهذا النوع من المجتمع الذى يجعل من الممكن تحقيق التشاور لتحديد الصالح العام، يعتمد على قدرة المجتمع فى الاحتفاظ بإمكانية تحقيق المساواة السياسية، أو على الوضع الذى يمتلك فيه جميع المواطنين، بغض النظر عن الخلفيات الاجتماعية والاقتصادية، قولاً سديداً فى سن القوانين. غير أن المساواة السياسية لا تعتمد فقط على الاتجاهات الخاصة بالملكية أو توزيعها كما وصفنا، بل هناك فضلاً عن ذلك حاجة فى المجتمع إلى قيادة تساعد المواطنين على فهم القضايا الأساسية محل النزاع، والتفكير فيها مليًا من منظور الحاجة إلى إيجاد حلول تعلى من شأن الصالح العام، أو الإرادة العامة.

إن الإرادة العامة، فى نظر روسُّو، دائمًا على حق وتميل إلى "المنفعة العامة". ولكن تبقى المشكلة مع ذلك فى أن التشاور بين الناس بصدد سن القوانين، لا يسير دائمًا "بنفس الاستقامة"(٦٠) . فالمواطن العادى دائمًا ما يقع ضحية الخداع فى ارتكاب أعمال ضارة بالحاجات الجماعية للمجتمع. ولتبديد هذا التوقع، فنحن بحاجة إلى قيادة تتكون فى هذه الحالة من سياسى محنك ومشرع حكيم.

فالمشرع هو شخص فائق القدرة يحاول بما أوتى من قوة الإقناع، دون الإكراه، أن يضع إطارًا للتشاور بصدد سن القوانين بطريقة تقنع الناس بأن يجسدوا فى قوانين المجتمع الحاكمة فكرة الصالح العام. وفى شروعه فى هذا الدور يكون لدى المشرع مهمة "تغيير الطبيعة الإنسانية وتحويل كل فرد (يمثل فى حد ذاته كلاً متكاملاً ومتماسكًا) إلى جزء من الكل الأكبر الذى يتلقى هذا الفرد منه حياته وكيانه. أى تحويل تكوين المرء بغرض تقويته عن طريق مبادلة الكيان الجزئى والاعتبارى، بالكيان الفيزيقى والمستقل الذى نتلقاه جميعًا من الطبيعة"(٦١) .

وتعتمد المحافظة على المساواة السياسية التى تعد أساسية جداً لمشاركة المواطنين فى الحكم على إمكانية حدوث مجتمع يكون الأفراد فيه قادرين على التفكير فى أمور عامة، حال مناقشتهم للقضايا المطروحة أمامهم. وحيث لا يملك الناس هذه

المقدرة، فإن السياسة تتحول بالتالى إلى صراعات على المصالح الخاصة، حيث يستخدم المنتصر السلطة العامة لإعلاء أهدافه الخاصة على حساب بقية المجتمع. وكما أشرنا، فإن تفادى حدوث هذه النتيجة يعتمد على أشياء كثيرة، أهمها قيادة المشرع.

٤ . تهديد روسُّو للمجتمع المدنى

تتطلب المشاركة الديمقراطية إذن، ومثلما أشرنا، ضرورة إقصاء مختلف العوامل التى قد تسفر عن الانقسامية. فى سبيل هذا شرَّع روسُّو لسياسات قصد بها الحفاظ على شعور قوى بالفضيلة المدنية واحترام الصالح العام. ولكن هل فى قيامه بذلك يقدم روسُّو ما يكفى للحيلولة دون الوقوع فى وضع تقوى فيه المطالبة بتأييد الصالح العام، بحيث يجد الأفراد أنفسهم عرضة لمجتمع استبدادى يتحدى مطالب الحرية الفردية؟ أو بمعنى آخر هل ينفى منهج روسُّو فى المجتمع المدنى أى أمل فى حدوثه؟ فى هذه الجزئية نود أن نصف بعض العوامل التى تجعل من تحقق المجتمع المدنى مسألة صعبة فى سياق رؤية روسُّو.

فيما يتعلق بالتصويت، قد يمارس الأفراد التصويت لتحديد القوانين، ومن ثم تقرر الأغلبية النتيجة. ومع ذلك أقر روسُّو بأن الناس قد لا يتفقون جميعًا قبل أو أثناء عملية التصويت. ولكن بعد أن يتم التصويت يجب على كل من لا يتفق مع النتيجة أن يغير من موقفه، بحيث يدعم الطرف الفائز.

عند إدلاء كل شخص بصوته؛ يسوق رأيه فى المسألة المطروحة. ثم يتم الإعلان عن موقف الإرادة العامة من خلال حساب الأصوات. لذا فعندما يفوز الرأى المخالف لرأيى؛ فإن هذا لا يدل على شىء سوى أننى كنت مخطئًا، وأن ما كنت أظنه من الإرادة العامة لم يكن كذلك. ولو أن رأيى الخاص هو الذى تغلب لكنت فعلت بخلاف ما كنت أردت. عندئذٍ ما كنت لأكون حرًا(٦٢) .

Each man in giving his vote states his opinion on the matter and the declaration of the general will is drawn from counting the votes. When, therefore, the opinion contrary to mine prevails, this provides merely that I was in error, and that what I took to be the general will was not so. If my private opinion had prevailed, I would have done something other than what I had wanted. In that case, I would not have been free.

فى مجتمع يضج بمؤسسات مختلفة وجماعات كثيرة، قد يحدث ألا يتفقوا عموماً مع نتائج التصويت بسبب مكانتهم المستقلة. والحقيقة أن الجماعات التى لا توافق قد تتطلع إلى الطعن فى النتائج عن طريق إرساء دعائم مزيد من النقاش للقضايا المطروحة مثار الخلاف. على أمل أنه فى وقت لاحق، وبعد مزيد من الدفوع وتقديم المزيد من الحقائق، أن يتغير رأى المواطنين. لكن روسُّو سيرى فى هذه المحاولة تدميراً للإرادة العامة. وهو فى هذا كان يقف ضد حصول المؤسسات الخاصة على دور سياسى فعال ومستقل فى المجتمع. ولكن الأهم أن حجته ستبدو هادفة إلى منع الأفراد من المطالبة بإعادة النظر فى مسألة ما فى ضوء الحقائق والدفوع الجديدة. وهو فى ذلك سيتيح للأغلبية تحطيم فرصة الأقلية فى التعبير عن وجهات نظرها.

من هنا نجد للرقابة دوراً مهمًا فى المجتمع المدنى لدى روسُّو. فى هذه الحالة ترتبط الرقابة بالحفاظ على تأييد المواطنين للمفاهيم الأخلاقية العامة والملائمة التى تدعم فلسفة الإرادة العامة. يقول روسُّو: "إن آراء الشعب إنما تنشأ عن دستوره"(٦٣). ولكن حيثما يصبح المواطنون مفتتين بأفكار تأخذهم بعيداً عن المفاهيم الأخلاقية المؤصِّلة لمجتمعهم، تكون المحصلة افتقاد الالتزام بواجبات المواطن. ولم يكن لدى روسُّو أية مشكلة فى تدعيم الرقابة على أنواع من الماديات من شأنها تحويل الناس إلى أفراد عنديِّين(*) خادمين لأنفسهم، وشخصانيين غير عابئين بالمحافظة على الشروط العامة للمواطنة. فالرقابة بالنسبة لروسُّو مهمة ضرورية، وأولئك المفتقدون لإرادة وأسس

(*) subjectivist = عنْدى؛ أى صادر عن النفس لاعتبارات خاصة، و **subjectivism** = الذاتانية؛ مذهب فلسفى يقيم المعرفة كلها على أساس من الخبرة الذاتية. (المترجم).

الرقابة، لا شك يفتقدون إلى الصرامة المطلوبة لتكريس الشعور بالفضيلة المدنية والإخلاص المتواصل للصالح العام للمجتمع. وبمجرد أن نفقد الشعور بالمواطنة يصبح من الصعوبة؛ إن لم يكن مستحيلاً، أن نسترجع هذا الشعور. "وينتج عن ذلك أن الرقابة قد تكون مفيدة للمحافظة على الأخلاق، ولكن ليس بأية حال لإعادة إرسائها من جديد"[٦٤] .

هذا لا يعنى أن روسُّو قد حرَّم العالم الخاص، والحرية الفردية المرتبطة به، تحريمًا كاملاً. لكنه كان يأمل فقط ألا يقتل هذا العالم الخاص الحس المدنى لدى الناس. فالأفراد بإمكانهم التفكير كيف يشاءون، وليس لزامًا عليهم أن يحاسبوا على وجهات نظرهم. ولكن حين تتعلق حياتهم بمتطلبات الصالح العام يجب عليهم أن يوفقوا وجهات نظرهم الشخصية مع الحاجات العامة. وهذه وجهة نظر ذات أهمية خاصة عند روسُّو فى مناقشته للدين. فهو يقول "إن دوجمائيات... الدين لا تعد ذات أهمية سواء للدولة أو لأعضائها، إلا فى حدود ما يتعلق منها بالأخلاقيات والواجبات اللازم أداؤها للآخرين. وبالإضافة إلى ذلك، يمكن لكل فرد أن يحمل ما يريده من آراء، بدون أن يكون من شأن أية جهة معرفة تلك الآراء"[٦٥] .

تمثل هذه الرؤية جزءًا مما أشار إليه روسُّو بمذاهب "الدين المدنى" الذى سيكون مطلوبًا من الناس- أيًا كانت انتماءاتهم الدينية- أن يدعموه. هذا الدين المدنى هو الذى يحدد القيم العامة المشتركة التى تساعد فى تكريس الشعور بالمجتمع، والترابط فيما بين أعضائه. ولكن ما مواد هذا الدين المدنى؟ كان من شأن روسُّو أن يسمح بمبادئ دينية أساسية بعينها، مثل إمكانية وجود سعادة الآخرة للعادلين ومحبى للخير. أيضًا لا بد أن يكون هناك احترام للقوانين، والدعوة إلى صون العقد الاجتماعى. وكان من شأنه كذلك أن يُقصى جانبًا عدم التسامح الدينى، فهو يقول: "إن من يميز بين عدم التسامح المدنى واللاهوتى، يكون مخطئًا... هذان النوعان من عدم التسامح غير قابلين للفصل بينهما. فمن المستحيل أن نعيش فى سلام مع أناس ننظر إليهم على أنهم ملعونين"[٦٦] . يجب أن يُمنح الأفراد حرية الاعتقاد الدينى بشرط ألا يعامل أحد الآخر بعدم تسامح بسبب الفروق فى وجهات النظر الدينية.

إن مفهوم روسُّو للقيم المرتبطة بالدين المدنى يبدو ظاهريًا مقبولاً عند لوك. إلا أن مقاربة روسُّو لتناول الفروق الدينية لم تكن قائمة على تدعيم رؤية "لتعش وتدع غيرك يعيش" لـ "لوك"، التى كان من شأنها تحقيق أساس للقيم العامة التى يمكن أن تقيم مطلبًا اجتماعيًا لتحديد الصالح العام والمحافظة عليه. فلم يكن روسُّو راغبًا فى أن تتدخل الخلافات الدينية فى طريق هذا الهدف، وأمل بذلك فى إقصاء الخصام الدينى عن الأجندة العامة.

هنا؛ من شأن هذا التعويل أن يدلنا عن الطريقة التى كان لروسُّو أن يتعامل بها مع من سيمضون فى تحديد الصالح العام، بطرق تختلف عن الطريقة التى يحددها المجتمع ككل. فالذين يثابرون فى هذا الإطار قد ينتهكون المعتقدات المشتركة التى تساعد على خلق وحدة اجتماعية. لذا من الممكن، بل من الواجب إقصاؤهم. وهنا نجد أن مجتمعنا فى سعيه لخلق "الدين المدنى"، حسب روسُّو، يتبنى وجهة نظر "يمكن أن تنفى (الشخص الذى ينتهك معايير المواطنين) ليس لكونه فاسقًا أو كافرًا، بل لأنه غير اجتماعى **unsociable**، ولأنه غير قادر على حب القوانين والعدالة بإخلاص، والتضحية بحياته إذا لزم الأمر فى سبيل واجبه"(٦٧*) . من شأن وجهة النظر هذه أن تجعل إقصاء من يرفضون مفهوم الإرادة العامة لأمور تتعلق بالضمير أمرًا مستساغًا، وبدلاً من إعطائهم مساحة تتيح لهم الاستمرار فى مساءلة سياسات المجتمع، يبدو أن روسُّو سيزيلهم منه.

وبناءً على ما تقدم، فإن المجال المنفصل/ الحيز المستقل النموذجى للمجتمعات المدنية (كما ناقشناه فى الفصل الأول) والذى يمكن أن يعمل على الحد من سلطة الحكومة، ومدى تحركها، وإطلاق يدها، يبدو غير آمن فى مجتمع روسُّو. بالطبع يمكن أن يكون الصالح العام للمجتمع ككل محددًا بطريقة ما تجعل ذلك الحيز المستقل واقعًا. ولكن ما ينفى احتمال هذا الترتيب، أن روسُّو لم ير هناك حاجة إلى اصطلاح الأفراد على فهم وجهات نظر مختلفة راديكاليًا بصدد مسائل أخلاقية مهمة، بغية خلق حيز مستقل يتيح للأفراد التمسك بمثل هذه الرؤى المختلفة على مدار حياتهم. على

العكس فالناس عندما يأتلفون فى مجتمع روسُّو فهم يفعلون ذلك لتحديد سياسات عامة يمكن للجميع، بل يجب على الجميع أن يلتزموا بها. وإذا لم يكونوا على استعداد لجعل هذا النشاط الأولوية الرئيسية لحياتهم، يمكن أن يُطلق عليهم مواطنون فاسدون ومعرضون للنفى.

ومع أنه فى ظل الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل (كما ناقشناها فى الفصل الأول) يجب على الأفراد ممن يعتنقون وجهات نظر أخلاقية مختلفة تتسم بالمعقولية، أن يوجدوا لها طرقًا لتزدهر جنبًا إلى جنب. ففى سياق كهذا لا يمكن تصور احتمال ظهور مفهوم للصالح العام يمكن للجميع تأييده بصدد قضايا محل خلاف؛ مثل الإجهاض والصلاة فى المدارس... إلخ. ولكن من الممكن للناس أن يعيشوا معًا فى سلام واهتمام متبادل لحاجات المجتمع العامة، عندما يكون هناك حس بالاحترام المتبادل وسط الناس بدرجة تكفى لأن تتيح لكل فرد أن يعمل مع الآخرين لتحقيق مناخ مسالم لجميع وجهات النظر المطروحة.

ولكن بما أن روسُّو كان لديه التزام قوى بتكريس عناصر الفضيلة المدنية التى يمكن أن تساعد على إيجاد واستمرارية الاستعداد وسط الناس للحفاظ على تأييد الصالح العام، فهو لم يُضَمِّن فى رؤيته للفضيلة المدنية مفهوم الاحترام المتبادل كما عرضناه هنا. السبب فى ذلك أنه لم يكن فى حاجة إليه. فكما رأينا أن التشاور لدى روسُّو يقوم على معتقدات مشتركة، ومن شأنه أن يزيل هذه الخلافات الراديكالية فى إطار رؤى أخلاقية بين الناس. ولأن تلك الخلافات لن تكون حاضرة، فإن الاحترام المتبادل كفضيلة مدنية يصبح بلا ضرورة على الإطلاق. بل إنه إذا أفصح البعض عن قيم شديدة الاختلاف عن تلك التى يعتنقها المجتمع، سيتم إقصاؤهم عن المجتمع. فرؤية روسُّو للمجتمع المدنى لا يمكن أن تكون مدعمة للرؤية الليبرالية (كما ناقشناها فى الفصل الأول) التى تتسامح مع الاختلافات الواسعة.

٥ . الرد والرد المضاد

تتمثل المشكلة الرئيسية للحياة الحديثة عند روسُّو فى أن المجتمع قد صار شديد الفساد بفعل عقلية ممالئة للباطل، وقائمة لإحراز الحظوة والثروة، فى الوقت الذى فقد فيه هذا المجتمع أساس العدل المتمثل فى حس طبيعى أخلاقى لرفاهة الآخرين. فقد أراد روسُّو تأسيس المجتمع على الإرادة العامة، أو على مفهوم للصالح العام يوافق كل فرد فى المجتمع على تدعيمه. ففى تكريس الصالح العام يتصرف الأفراد فى النظام الاجتماعى الجديد بموجب التزام بعدم التعدى بالأذى على الآخرين؛ تماماً مثلما كانوا فى "حالة الطبيعة". الفرق بين حالة الطبيعة والمجتمع الجديد؛ الذى تاق روسُّو إلى خلقه؛ أنه فى ظل العقد الاجتماعى الجديد، وعلى خلاف ما جرى فى حالة الطبيعة، من إظهار الأفراد اهتمام بعضهم بالبعض بوازع حس طبيعى وأخلاقى، يكون مثل هذا الحس نتاجاً ملازماً لنشاط المواطنة من أجل الصالح العام.

ولكن إذا دمر المجتمع هذه الحساسية الأخلاقية داخل الأفراد، فكيف سيمكن استعادة احترام العقد الاجتماعى الجديد والإرادة الأخلاقية العامة؟ بمعنى آخر، كان من شأن "لوك" أن يسأل روسُّو توضيح أسس تدعيم الإرادة العامة فى مجتمع يفتقد إلى الحس الطبيعى الأخلاقى. وكان للأخير أن يدفع فى رده بأن تدعيم الإرادة العامة ينبعث من استدلال واقعى عملى. فالأفراد على بينة من أنه فى غياب تدعيم مجتمع قائم على الإرادة العامة، سيتمزق المجتمع بفعل الحرب الأهلية والصراع. إنهم يحتاجون إلى المجتمع ليمدهم بالأشياء التى تشبع حاجاتهم الأساسية. ويفهم هذا وذاك يدرك الأفراد عدم وجود بديل عن تدعيم الإرادة العامة وعن جعلها المحرك الرئيسى لحياتهم العامة. هنا سيبدو روسُّو مردداً لصدى هوبز الذى دفع بأن أساس المجتمع المدنى هو الحاجة إلى تحقيق السلام، بحيث يكون المجتمع قادراً على العمل بطرق تخدم حاجات الأفراد.

ولكن هذه الحجة تشير إلى دافع ما نراه بارزاً فى قلب فكر لوك: هو الرغبة فى السعادة. ولنفترض أن الحالة هكذا، فكيف– والسؤال للوك– يختلف روسُّو عنى؟ كان روسُّو سيبرهن على أن السعادة لا تتحقق مطلقاً إلا فى مجتمع يحكمه التزام قوى

بفضيلة مدنية؛ التزام يتمثل أفضل ما يتمثل فى الإرادة العامة. هنا تصبح الحياة السعيدة هى الحياة التى يتعلم فيها الأفراد كبح نوازعهم المتمركزة حول المصلحة الذاتية، بحيث تتوافق حياتهم وتتشكل وفق حاجات المجتمع.

إذن حجة روسُّو هنا أن السعادة لا تفقد مكانتها فى مجتمعه، ولكن كان فى ذهنه نوع مختلف من السعادة عن تلك التى وجدناها عند لوك. فسعادة الأخير فى نظر روسُّو تنشأ عن المصلحة الذاتية فحسب. فى حين يحتفى روسُّو بنمط من السعادة ينشأ عن المشاركة والشعور بالمساهمة فى تدعيم الصالح العام للمجتمع. وأهمية فكرة الإرادة العامة أنها ترمز إلى هذا التميز، وأنها تُعد البيان الفعال على هذا التميز.

نتصور أن لوك هنا كان سيدفع بأن فكرة الإرادة العامة ليست فى الحقيقة بهذا الشأن الذى يظنه روسُّو. فكثير من الناس فى حقيقة الأمر لن يثقوا بها. وحجة "لوك" هنا: أن ما حاول عمله هو إعطاء الناس الحرية ليختاروا أشكال الحياة التى يرتضونها لأنفسهم، فى سياق معايير عقلية وقواعد أشرنا إليها باسم "الفضائل المدنية". هذا النمط من الحرية يثير لدى كل فرد سؤالاً عما يبغى فعله فى حياته. ولكن روسُّو فى المقابل، وبجعله الناس مساهمين فى معايير الصالح العام، يجب أن يمنح لكل فرد الهدف الذى يجب أن تتمحور حوله حياته. ونمط الحرية التى تنادى بها الإرادة العامة، هو بالنسبة لجون لوك منظور لما يجب على الناس أن يفعلوه، وهو يشير إلى الحاجة إلى دولة سلطوية تجبر الناس على أن يكونوا صالحين.

هنا سيأخذ روسُّو اتجاه لوك ضمن استعراض السبب عن عدم تحول الأفراد عند لوك إلى مواطنين، فهم سيظلون مجرد حائزى ثروات جاعلين من حماية أملاكهم القضية الوحيدة فى السياسة. ومجتمع مثل هذا يعيش فيه الناس بحكم قواعد تتيح لهم إحراز أكثر ما يمكن من ثروة لا يمكن مطلقًا أن يخلو من انعدام المساواة السياسية. ونتيجة لهذا فإن المجتمع المدنى لدى لوك سيتألف من أشخاص يحاولون اقتناء الثروة بغرض إحراز أقصى ما يمكنهم من نفوذ سياسى. هذا النوع من المجتمع سيتسبب مع ذلك فى تآكل الحساسيات الطبيعية الأخلاقية؛ وهو ما من شأنه أن يخلق الفرد الذى مقته روسُّو.

لعل الخلافات بين لوك وروسُّو تستدعي في أذهاننا الجدال الدائر حاليًا بين من يدافعون عن مفهوم قوى للديمقراطية مثل روسُّو، ومن يدافعون عن مذهب المجتمع المدنى الليبرالى الذى يتحلى بالتزام شديد تجاه الحقوق الفردية مثلما رآه لوك. بالنسبة لجون لوك يشير موقف روسُّو إلى وجهة نظر للمشاركة الديمقراطية تمثل تهديداً مستمراً لحماية الحقوق الفردية التى يستخدمها الناس فى اختيار ما يرتضونه لأنفسهم من طرق فى الحياة، ولكن هذه الطرق دائمًا ما تتبع فى سياق نظام من الالتزام العام بقواعد وقوانين أساسية تحد من السلوك، بحيث يمكن حماية حقوق جميع أفراد المجتمع.

ولكن عندما يكون الصالح العام المحدد بصورة ديمقراطية، هو الهدف السائد فى المجتمع، فإن أى شخص قد يقف، كما جاء عند روسُّو، فى طريق إدراك هذا الهدف سيتم إقصاؤه من أجل الصالح العام. والواضح فى هذا الموقف أن حقوق الأفراد من قبيل حرية الضمير، والفكر قد تتعرض للمخاطر تحت اسم الالتزام الشديد برؤية بعيدة المدى للديمقراطية.

إن ما يعد من المواطنة الصالحة بالنسبة لمن يدعمون الرؤية الليبرالية للمجتمع المدنى؛ كما وردت فى الفصل الأول؛ هو الاستعداد لتدعيم الفضائل المدنية للتسامح والاحترام المتبادل، خلال سعى الأفراد نحو تحقيق أهدافهم الخاصة فى الحياة. تلك الفضائل التى من شأنها تأمين الحقوق الفردية. ومن الواضح أن لوك؛ هذا المدافع العظيم عن التسامح؛ كان من شأنه أن يعتنق ولو بشكل جزئى، هذه الرؤية الليبرالية للمجتمع المدنى. هذا فى حين أن من يساندون موقف روسُّو إنما يفسرون الاعتماد على الحقوق الفردية بأنها فى بعض الأحيان تعلى من شأن المصلحة الذاتية الفردية. وهو المذهب الذى ينكر احتمال وقوع شكل من المواطنة يكون الأفراد فيه قادرين على التضحية بمصالحهم الخاصة من أجل بلوغ الصالح العام.

هذا الصالح العام الذى من شأن هوبز أن يزعم؛ فى السعى إلى تحقيقه؛ بأن لا لوك ولا روسُّو يمكنه تأمين سعادة المواطنين. والسبب بسيط، فحكومة لوك التى تتطلب

الفصل بين السلطات، تعد غاية فى الضعف ومقسمة من أجل حماية حقوق أساسية للناس. وحكومة روسُّو التى تقوم على تشاور المواطنين إما أن تكون ضعيفة جداً فى حماية حقوق الناس، أو قوية جداً وملتزمة بآداب الصالح العام، بصورة مهددة لحقوق غير المنخرطين أو المنصاعين، ممن لا يعتنقون المعايير المقبولة للحياة السائدة.

وهنا من شأن روسُّو أن يرفض، وبضراوة وجهة نظر هوبز؛ مشيراً إلى أن الطريق الأفضل للمواطنة واحترام الفضيلة المدنية لا يكمن فى اللوياثان الهوبزى، بل يكمن فى الشعور بالمسئولية المكتسب عن المشاركة فى وضع القوانين التى يعيش المرء بمقتضاها. ومن ثم كان لروسُّو أن يدفع بأن كلاً من هوبز ولوك وربما سبينوزا قد روجوا من خلال هذه النزعة الفردية لتشظى المجتمع. وذلك بحثِّهم الناس على ربط الحرية بحقهم فى إمكانية إنكار أهمية تلك القيم التى من شأنها إرساء دعائم الحس بالانتماء إلى مجتمع يعلى من الصالح العام. فمأساة الحياة الحديثة بالنسبة لروسُّو، والتى زينها كلٌ من لوك وهوبز وسبينوزا، أن مشاعرنا الطبيعية الأخلاقية يتم إخمادها تحبيذاً لقيم الحياة الحديثة التى تحثنا على إنكار كل أهمية للجماعة والفضيلة المدنية، فى لهاثنا وراء الثروة والمصلحة الذاتية.

هوامش الفصل العاشر

(١) On this point, see Sabine, A History of Political Theory, ص٥٨٠ .

(٢) Roger D. Masters, "Introduction" to Jean-Jacques Rousseau, Discourse On the Question Proposed by the Academy of Dijon: Has the Restoration of the Sciences and Arts Tended to Purify Morals? in The First and Second Discourses, edited by Roger D. Masters (New York: St. Martin's Press, 1964), ص ص. ٥-٩, ٤ .

(٣) Jean-Jacque Rousseau, Discourse On the Question Proposed by the Academy of Dijon: Has the Restoration of the Sciences and Arts Tended to Purify Morals?, ص ٥١ .

(٤) المرجع السابق. ,ص ٥٤ .

(٥) المرجع السابق. ,ص ٥٦,

(٦) Jean-Jacque Rousseau, ?mile, trans. By Barbara Foxly, (New York, 1969), ص١٧٤ ,

(٧) Jean-Jacque Rousseau, Discourse on the Origin and Foundations of Inequity Among Men in On the Social Contract, translated by Donald A. Cress, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983), ص١٤٧ . All references to On the Social Contract and Discourse on Political Economy will be in this book, too.

(٨) Rousseau, Émile, ص ١٧٤ . Elsewhere Rousseau says, there is no original sin in the human heart the only natural passion is self-love or selfishness taken in the wider sense," ص٥٦ .

(٩) المرجع السابق. ,ص ص. ١٧٤-٧٥ .

(١٠) المرجع السابق. ,ص ص. ١٨١-٨٢ .

(١١) Rousseau, Discourse on the Origin and Foundations of Inequity Among Men, ص ١١٨ .

(١٢) المرجع السابق. ,ص . ١١٨ .

(١٣) المرجع السابق. ,ص . ١١٥ .

(١٤) المرجع السابق. ,ص . ,١٣٥ Italics in the text .

(١٥) المرجع السابق. ,ص ١٣٧ .

(١٦) المرجع السابق. ,ص ١٣٦ .

(١٧) المرجع السابق. ,ص ١٢٦ .

(١٨) المرجع السابق.p ,ص ١٢٨-٢٩ .

(١٩) المرجع السابق.p ,ص ١٤١ .

(٢٠) المرجع السابق. ,ص ١٤٢ .
(٢١) المرجع السابق. ,ص ١٢٤ .
(٢٢) المرجع السابق.p ,ص ١٤٢-٤٢ .
(٢٣) المرجع السابق. ,ص ١٤٣ .
(٢٤) المرجع السابق. ,ص ,١٤٣
(٢٥) المرجع السابق. ,ص ص. ١٤٣-٤٤ .
(٢٦) المرجع السابق. ,ص ص. ١٤٤-٤٥ .
(٢٧) المرجع السابق. ,ص ١٤٥ .
(٢٨) المرجع السابق. ,ص ١٤٥ .
(٢٩) المرجع السابق. ,ص ١٤٦ .
(٣٠) المرجع السابق. ,ص ص. ١٤٦-٤٧ .
(٣١) المرجع السابق. ,ص ١٤٧ .
(٣٢) المرجع السابق. ,ص ١٤٧ .
(٣٣) المرجع السابق. ,ص ١٤٧ .
(٣٤) المرجع السابق. ,ص ص. ١٤٨-٤٩ .
(٣٥) المرجع السابق. ,ص ص. ١٤٩-,٥٠
(٣٦) المرجع السابق. ,ص ١٥٠ .
(٣٧) J.-J. Rousseau, The Government of Poland, tran. Williamoore Kendall, (New York: Bobbs-Merrill, 1972), . ص ٦٩
(٣٨) المرجع السابق. ,ص ٦٧ .
(٣٩) ص ١٧٢ . Rousseau, Discourse on Political Economy,
(٤٠) المرجع السابق. ,ص ١٧٣ .
(٤١) المرجع السابق. ,ص ١٧١ .
(٤٢) Rousseau, On the Social Contract, ص . ٢٤ I:6.
(٤٣) المرجع السابق. ,ص ٢٤. I:6.
(٤٤) المرجع السابق. ,ص ٢٤. I:6. Italics are in text.
(٤٥) Charles Taylor, Sources of the self, (Cambridge: Harvard University Press, 1989), ص ٣٦٠ .
(٤٦) المرجع السابق. ,ص ٤٩. III:1.
(٤٧) المرجع السابق. ,ص ص. ٤٩-.٥٠ III:1.
(٤٨) المرجع السابق. ,ص ٣٨. II:6.
(٤٩) المرجع السابق. ,ص ,٢٦. I:8.
(٥٠) المرجع السابق. ,ص ٢٧. I:8.
(٥١) المرجع السابق. ,ص ٧٤. III:15.

(٥٢) المرجع السابق. ,ص ٧٩. IV:1.

(٥٣) المرجع السابق. ,ص ٧٩. IV:1.

(٥٤) Charles Taylor, Sources of the Self, (Cambridge: Harvard University Press, 1989),ص ٣٦٠,

(٥٥) المرجع السابق. ,ص ٣٦٠,

(٥٦) Rousseau, On the Social Contract, ص ص. ٤٥-٤٦. II:10.

(٥٧) لمرجع السابق. ,ص ٢٩. I:9.

(٥٨) المرجع السابق. ,ص ٣٠. II:1.

(٥٩) لمرجع السابق. ,ص ٤٦. II:11.

(٦٠) لمرجع السابق. ,ص ٣١. II:3.

(٦١) المرجع السابق. ,ص ٣٩. also II:7; الص ٤٠. II:7.

(٦٢) المرجع السابق. ,ص ٨٢. IV:2.

(٦٣) المرجع السابق. ,ص ٩٥. IV:7.

(٦٤) المرجع السابق. ,ص ٩٥. IV:7.

(٦٥) المرجع السابق. ,ص ١٠٢. IV:8.

(٦٦) المرجع السابق. ,ص ١٠٢. IV:8.

(٦٧) المرجع السابق. ,ص ١٠٢. IV:8.

قراءات مقترحة

Bloom, Harold. Edited. Jean-Jacques Rousseau. New York: Chelsea House, 1988.
Blum, Carol, Rousseau and The Republic of Virtue: The Language of Politics in the French Revolution. Ithaca: Cornell University Press, 1986.
Crocker, Lester G. Rousseau's Social Contract: An Interpretive Essay. Cleveland: Press of Case Western Reserve University, 1968.
Fralin, Richard. Rousseau and Representation: A Study of the Development of His Concept of Political Institutions. New York: Colombia University Press, 1978.
Kelly, Christopher. Rousseau's Exemplary Life: The Confessions as Political Philosophy. Ithaca: Cornel University Press,1987.
Levine, Andrew. The Politics of Autonomy: A Kantian Reading of Rousseau's Social Contract. Amherst: University of Massachusetts Press, 1976.
Masters, Roger D. "Introduction" to Jean- Jacques Rousseau, Discourse On the Question Proposed by the Academy of Dijon: Has the Restoration of the Sciences and Arts Tended to Purify Morals? in The First and Second Discourses, New York: St. Martin's Press. 1964.
Miller, Jim, Rousseau: Dreamer of Democracy. New Haven: Yale University Press, 1984.
Shklar, Judith N. Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
Taylor, Charles. Sources of The Self: The Making of the Kodern Identity. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
Weiss, Penny A. Gendered Community: Rousseau, Sex, and Politics. New York: New York University Press, 1993.

الجزء الثالث

المقاربات الأكثر حداثة والمعاصرة للمجتمع المدنى

الفصل الحادي عشر

إيمانويل كانط: المجتمع المدنى والنظام الدولى

١ . العقل العام(*)

على خلاف روسُّو؛ أُعجب إيمانويل كانط(**) Immanuel Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤) إعجابًا عظيمًا بحركة التنوير. فصار السؤال هذه المرة: لماذا كانت تجربة التنوير على درجة كبيرة من الأهمية؟ وهو السؤال الذى يمكننا استجلاء الإجابة عليه من خلال ما طالب به كانط من حماية الحرية الفكرية، ضد القيم المهددة لهذه الحرية. وكان لكانط أن يُثنى على أعمال سبينوزا وهوبز ولوك الذين سعى كل منهم إلى إسناد الحياة البشرية إلى أساس الحقيقة التى يحققها العقل. والحقيقة المركزية التى يمكن عليها تأسيس الحياة عند كل من هؤلاء الكتاب كانت تتمثل فى الحاجة إلى تأمين الحرية

(*) فى كتابه نقد العقل المحض؛ أراد كانط أن يتبين إلى أى حد يستطيع العقل المحض Pure Reason أن يحصل على المعرفة، وهو يقصد بالعقل المحض ذلك الذى لا يعتمد فى تحصيل المعرفة على التجربة أو الحواس؛ إنما أنشأها من تلقاء نفسه إنشاءً بحكم طبيعته وتركيبه. أما العقل العام؛ فيقصد به هنا جملة العمليات التى يقوم بها الفرد فى سياق اجتماعى من تشاور ومناقشات للتوصل إلى قرارات بخصوص قضايا عامة. (المترجم).

(**) ولد فى عائلة فقيرة يوم ٢٢ نيسان/إبريل ١٧٢٤ فى مدينة كونجسبرج، وكان أبوه سروجيًا. تلقى تعليمه بإحدى المدارس الثانوية بالمدينة ثم بجامعتها التى قام بالتدريس فيها فيما بعد محاضراً أولاً ثم أستاذًا لعدة أعوام. أثر فى تفكيره تياران رئيسيان من التيارات الفلسفة الأوروبية: أحدهما النزعة العقلية التى وصلته عن طريق أساتذته بالصورة التى صاغها بها "ليبنتز" وفولف؛ والتيار الآخر هو النزعة التجريبية التى شعر بتأثيرها بقوة حين وقع على بعض كتابات "هيوم" فى ترجمتها الألمانية. ويعد كانط أول فيلسوف كبير لا تكتفى فلسفته السياسية؛ كما عند الكثيرين ممن سبقوه؛ بأن تتضح وتتجلى "باعتبارات تاريخية" بل إنه أراد لها أن تندمج بفلسفة التاريخ. انظر الموسوعة الفلسفية مرجع سبق ذكره، ص. ٢٢٩، وأيضًا جان توشار، ص. ٣٨٢ . (المترجم).

للجميع. والحقيقة أن المجتمع المدنى بالنسبة لكانط وأيضًا بالنسبة لهوبز ولوك، كان وضعًا لحكم القانون مصممًا لتحقيق الحرية المتكافئة للجميع. ومن ثم فإنه من الضرورى بالنسبة لكانط، كما كان الحال بالنسبة لهوبز وسبينوزا ولوك، أن يتم تقييم للتقاليد فيما يتعلق بكيفية تعزيز هذه التقاليد لتقدم العقل والحقيقة والحرية.

على سبيل المثال انتقد كانط، مثله فى ذلك مثل سبينوزا، أعضاء الإكليروس الذين شرعوا فى إقرار قواعد دينية بغرض ممارسة "الوصاية" على عقول الآخرين. فالسلطات الدينية بذلك إنما تقيد أو تنفى "الاستخدام العام للعقل" أو ما يقصد به ذلك التفكير العام المستخدم فى مناقشة مفتوحة ونقدية، للسياسات والقوانين التى تؤثر فى كثير من المجالات على الصعيد الاجتماعى والسياسى. فالاستخدام العام للعقل، أو ما سنصطلح عليه؛ باسم العقل العام public reason يتمثل فى النشاط الذى يتيح للناس مناقشة مسائل مهمة، ويصبحون من خلاله قادرين على توسيع معارفهم وإحراز "التقدم فى التنوير العام."[١] لقد تمثلت دعوة كانط إذن فى ما نسميه اليوم بالتفكير النقدى أو الدعوة إلى تعلم كيفية استخدام مهارات التفكير لاختبار افتراضات أو فروض وبراهين؛ بغية توسيع القاعدة المعرفية للمجتمع.

ولكن بناءً على الاهتمام بالعقل العام، ما الذى ينطوى عليه انخراط الناس فى الأنشطة المرتبطة بالاستخدام العام للعقل؟ بالنسبة لكانط يرتبط التفكير العام بقواعد محددة للتواصل. وما طبيعة هذه القواعد؟ أو بمعنى آخر ما القواعد أو المعايير الحاكمة التى يجب أن نتبعها فى انشغالنا بالتفكير العام والتواصل مع بعضنا البعض، والتفكير بصورة نقدية فى أمور عامة؟ هنا من الضرورى أن نوضح هذه القواعد الخاصة بالتواصل، بحيث يمكن استجلاء أمر ذلك التنوير الذى أثنى عليه كانط.

بادئ ذى بدء يجب على المرء، فى سبيل الانخراط فى التفكير العام، أن يحرر نفسه من "الوصاية التى يجلبها المرء على نفسه self-incurred tutelage " والتى يقع فى ربقها من جراء اعتماده على آخرين أُتيح لهم صياغة رؤاهم الخاصة[٢] . ومن ثم تصبح القاعدة الأولى أنه على كل شخص أن "يفكر لنفسه". وهذه القاعدة أو ما أسماه

كانط "بالاستنارة"، توحى بضرورة "تخليص المرء من الخرافة". الخرافة التى تضعنا تحت سيطرة الآخرين الذين يفرضون علينا أفكارهم، ويجبروننا على تقبل معتقداتهم بدون مساءلة. أهمية هذه القاعدة أنها ترسى دعائم الشرعية لواحدة من أهم العناصر الخاصة بالاستخدام العام للعقل فى المجتمع المدنى، وبغرض صياغة الأفراد لرؤيتهم التى سيعيشون عليها، ويقارنون بها تلك الرؤى أو المواقف التى يتبناها الآخرون. وهو الهدف الذى لا يمكن تحقيقه إذا تماثلت جميع الرؤى، مثلما يحدث عند تقاعس الناس عن التفكير لأنفسهم، وبالتالى تسليمهم بأية طريقة فى التفكير تُفرض عليهم(٣) .

القاعدة الثانية التى تشكل أهمية للعقل العام تتمثل فيما وصفه كانط بقاعدة "الفكر المتسع". هذه القاعدة تعد الأساس لإرسائنا- نحن والآخرين- وجهة نظر عامة وكلية يمكن للمرء أن يستخدمها فى تقييم آرائه وأحكامه الخاصة، وأيضًا فى البحث مع الآخرين عن مقاربات عامة للهموم المشتركة. ما هى تلك النظرة الشاملة وكيف يمكن التوصل إليها؟ إذا بدأنا بالسؤال الأخير، سنجد أن وجهة النظر هذه لا يمكن أن تنطلق من موقف متجاوز للمبحث الإنسانى. ولنقل مثلاً من منظور متخيل غير واقعى يقع بمنأى عن تجربة المجتمع، بل على العكس إنها وجهة نظر مشتركة تنشأ عند محاولة الناس فهم وجهات نظر بعضهم البعض بأكمل شكل ممكن.

وفى تواصلنا مع الآخرين بهذه النية، فنحن نوسع من مدى فهمنا بحيث نغدو قادرين على إحراز منظور شامل عن القضية موضع المناقشة(٤) . فوجهة النظر المشتركة إنما تكون عبر اكتمال وإرساء الفهم بقدر ما تتيحه القضية أو المسألة قيد التناول. فهى كما يتضح وجهة نظر تتجاوز ما هو مألوف من أحكام اعتباطية. وعلى الجميع من أجل تحقيق هذا الفهم الممتد، أو كما أسماه كانط "المتسع" أن يفتحوا عقولهم لوجهات النظر الأخرى. وذلك بألا يسمحوا "لظروفهم الشخصية الخاصة أن تملى عليهم أفكارهم، وبحيث يكون كل شخص قادرًا على وضع نفسه فى موقف الآخر"(٥) .

القاعدة الثالثة التى يجب اتباعها فى تحقيق الاستخدام العام للعقل، تتمثل فى "التفكير المتسق"(٦) . حيث يجب على الأفراد أن يكونوا دائمًا تحت حكم القاعدتين

الأوليين، كمسألة اعتياد. لا سيما أنه يتوجب عليهم ألا يتيحوا للحكم الاعتباطى أن يحدد تفكيرهم، وعليهم دائمًا السعى إلى فهم وجهات نظر الآخرين فى مجرى تحقيق الموقف العام المشترك من تلك الرؤى، بغرض إصدار أحكام حول القضايا. وإذا افترضنا أنه عندما يتبع الناس هذه القواعد ويتشاورون فيما بينهم بما يكرس تلك القواعد؛ سيكون من الممكن تدعيم فضيلة الاحترام المتبادل كما وردت فى الفصل الأول.

ولكن، لماذا يتحتم على الناس تبنى هذه القواعد، واتخاذها أساسًا للتواصل والاتصال فيما بينهم؟ ومن ثم لتأمين الاستخدام العام للعقل؟ هنا نقول إن الفلسفة الأخلاقية لـ "كانط" قد قامت على تناول هذا السؤال، لا سيما مع وجود قانون أخلاقى أساسى يطلق علية الأمر المطلق(*) categorical imperative؛ يقضى بأن يُعامل كل شخص فى المجتمع كغاية وليس كوسيلة. ففى معاملة الناس كغايات يتوجب علينا احترام حريتهم وألا نجعلهم مجرد وسائل فى منظومة تخدم مشروعات الآخرين، أو مشروعاتنا. ولا شك أن الأمر المطلق فى إلزامنا بمعاملة الآخرين كغايات وليس كوسائل، سيقتضى منا أيضًا أن نسلك فى تفاعلاتنا مع الآخرين بطريقة من شأنها أن تدعم تلك المعايير الخاصة بالاتصال والتواصل، التى حددها كانط من أجل تأمين الاستخدام العام للعقل(٧) .

هنا، وبغرض تحقيق هذا النوع من الاتصال الذى يتيح للناس معاملة بعضهم البعض كغايات، والاعتبار فى وجهات نظر الآخرين يجب إرساء عدة سنن وشرائع للحياة. الشريعة العامة الأكثر وضوحًا فى هذا الصدد هى الالتزام بالسماح للناس "بحرية غير محدودة لاستخدام عقلهم الخاص للتحدث عن شخصهم"(٨) . فالشخص الحر فعليًا يسعى للتحرر الكامل من جميع العناصر التى تُثلم أو تدمر قدرته على تجاوز العوائق التى تعترض تفكيره، وذلك من أجل أن يحدد هو والآخرون تلك المعايير

(*) الأمر المطلق تعبير صورى بحت لا يحسب حسابًا للبواعث والأهداف المستمدة من التجربة، ولكن شكله الصورى لا يعنى أنه فارغ أو خال من المضمون؛ فهو لا يأمر بإتيان فعل إلا بما يتفق مع مسلمة هذا الفعل؛ راجع "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"؛ كانط، ترجمة د. عبد الغفار مكاوى ١٩٦٥ . (المترجم).

المشتركة المعقولة التى يمكن احترامها من قبل الجميع. والواضح أنه سينتج عن هذه الحاجة إلى الحرية، استحالة وجود الاستخدام العام للعقل إلا فى مجتمع يضمن هذه الحرية. والنوع الوحيد لمجتمع يحقق هذا هو المجتمع المدنى، لأن المجتمع المدنى هو فقط الذى يؤمّن لكل فرد الحقوق الأساسية المطلوبة للانضمام إلى عالم مستنير.

وفيما يلى من جزئيات هذا الفصل سنوضح أن مناقشة النظرية السياسية لكانط، قد جاءت لتبين كيف أن مبدأ الدعوة إلى معاملة الآخرين كغايات، يمكن أن يجد التعبير الواقعى والملموس عنه فى مؤسسات المجتمع المدنى الداخلية وفى العلاقات بين الدول التى تحافظ على مناخ من السلام اللازم لتأمين المجتمع المدنى. فى سبيل هذا سنقوم باستعراض الشرائع المدعمة لمجتمع ملتزم بالمحافظة على الاستخدام العام للعقل. والخطوة الأولى نحو هذا الهدف تتمثل فى إجراء مناقشة أعمق لمفهوم الأمر المطلق؛ بأن نبين كيف يسوق كانط هذا الواجب الأخلاقى الأساسى، ويجعل منه أمراً أساسيًا لنظامه السياسى. وللوصول إلى هذا الهدف من الضرورى أن نتناول مدارك كانط للعقل العملى practical reason .

٢ . عملية العقل العملى

فى مناقشته للعقل العملى، أخبرنا كانط بوجود "قاعدة لإصدار الأحكام" ينبغى على الأفراد أن يتبعوها. ما تلك القاعدة؟ يقول كانط:

لتسأل نفسك؛ إذا ما كان الفعل الذى تبغى القيام به يفترض أن يتم بواسطة قانون الطبيعة الذى أنت نفسك جزء منه؛ هل كنت ستعتبر الأمر ممكنا من خلال إرادتك؟ الحقيقة أنه قياساً على هذه القاعدة يقرر كل فرد ما إذا كانت تصرفاته سليمة أم خاطئة من الناحية الأخلاقية. فالناس دائمًا ما تسأل: إذا كان المرء منتميًا لذلك النظام الذى يسمح أى فرد لنفسه بالتحايل عليه، عندما يكون ذلك فى صالحه. أو أن يشعر آخر بالرضا فى إنهاء حياته بمجرد دخوله فى سقم كامل منها. أو أن يبدو ثالث على خلاف كامل فيما يخص حاجات الآخرين.. فهل من شأننا أن نتقبل بكامل

إرادتنا أن نصير أعضاء في مثل هذا النظام؟(٩)(*)

ask yourself whether, if the action which you propose should take place by a law of nature of which you yourself were a part, you could regard it as possible through your will. Everyone does, in fact, decides by this rule whether actions are morally good or bad. Thus people ask: if one belonged to such an order of things that anyone would allow himself to deceive when he thought it to his advantage, or felt justified in shortening his life as soon as he were thoroughly weary of it, or looked with complete indifference on the needs of others, would he assent of his own will to be a member of such an order of things?

لقد اعتقد كانط أن طريقة إقرار مفاهيم أخلاقية صالحة على المستوى العام، هو أن نسأل: أى المعايير التى من شأن جميع العقلاء أن يضعوها فى اعتبارهم؟ حتى تكون ملزمة بصورة عمومية. هنا، وبإقرار الأسس الأخلاقية للسلوك يكون المرء بصدد أن يسأل نفسه عن النظام الأخلاقى، ليس له نفسه بل لجميع الأفراد العاقلين. عندما يتخذ المرء هذا المنهج لتحديد أساس التصرف، يمكنه آنئذ أن يقر المعايير الأخلاقية التى من شأن جميع العقلاء أن يصدقوا عليها، بصفتها أسساً للتصرف. فليس لعاقل، حسب كانط، أن يقبل الخداع كمنهج سليم فى حياته، ولا من شأنه أن يرتضى

(*) لا يشكل العقل العملى فى نظر كانط عقلاً انتهازياً. وأوامر العقل العملى تفرض نفسها كمطلقات لا يجوز تجاهها القبول بأى خروج أو تجاوز. والتعليم والأمر الأخلاقى الموجود فى الغايات لا يمكن على أى حال أن يرتبط ويرتهن بالوسائل، حتى ولو كانت هذه الوسائل تسمح باختصار الطريق المؤدى إلى الغايات. والمثال الأسمى عند كانط هو "السياسى الأخلاقى" وليس المكيافللى. والأخلاق دائماً هى الحكم الذى لا حكم بعده فى السياسة. وشعار السياسى الأخلاقى لا بد أن يكون حسب كانط على النحو التالي: "لتكن العدالة هى السيدة الآمرة .lereat Mundus ويقيم كانط من بعض النواحى جسراً بين روسو كما ظهر فى "رسالة حول أصل انعدام المساواة" وبين هيجل. فهو يكمل ويمنهج، ضمن فلسفة عامة، "الفكرة الكامنة" عند الفلاسفة، والتى أعلنتها الثورة، وهى ارتباط السياسة بالحق والأخلاق وتبعيتها لهما. انظر جان توشار، ص. ٣٨٢ . (المترجم).

الانتحار خياراً، عندما يشتد به الأمر. علاوة على أنه؛ أى العاقل؛ لن يتقبل أن تذهب مواهبه وقدراته هباءً دون تطوير، ومن ثم فلن يرتضى لنفسه أيضًا أن يبدى عدم اكتراث بحاجات الآخرين(١٠) .

وهذه الأمثلة على الواجبات الأخلاقية المنبثقة عن العقل العملى، إنما تشير إلى حقيقة أوسع وأكثر احتواءً، فى نظر "كانط". وهى أن ثمة واجبا عموميا **universal duty** نحو تدعيم مبدأ أخلاقى أساسى دعاه باسم الأمر المطلق. هذا الأمر المطلق يقول بأننا علينا ألا نتصرف إلا وفق تلك القاعدة التى يمكن أن نبغى لها أن تكون بمثابة قانون كلى(*)(١١)

ويرى كانط أن مفهومه عن الأمر المطلق قد قدم بيانًا دقيقًا، يتعلق بالطريقة التى يجب على الأفراد أن يسلكوا بها فى تفاعلهم بين بعضهم البعض. كيف يمكن هذا؟ مبدئيًا يقوم الأمر المطلق على مبدأ عدم التناقض **noncontradiction** وهو ما يعنى أن المعيار الأخلاقى الذى يحدد طريقة الحياة لا يمكن مطلقًا أن يتناقض مع نفسه. فى المقابل ستتعارض بعض المعايير الأخلاقية عندما يتبعها الفرد، وبالتالى لا يجب اتباعها. على سبيل المثال أن المعيار الخاص بالتعهد برد الدَّين لا يشير إلى طريقة للحياة تنطوى على تناقضات صارخة، ولكن التناقض هو مفهوم رفض رد الدين المتعهد به. هذا التمييز بالنسبة لكانط واضح فى حد ذاته، فإذا كان مفهوم التعهد قد سمح لى بعدم رد الدين لصاحبه، كما وعدته، إذن "لن يكون من شأن أحد أن يصدق أى شىء وعده به غيره، بل سيسخر من كل العبارات من هذه الشاكلة التى لن تمثل آنذاك سوى ادعاءات فارغة"(١٢) .

كما أن الأمر المطلق فى اقتضائه بأن نعيش وفقًا لمعايير غير متناقضة، إنما يضع أساسًا لتحديد الواجبات الخاصة والفعلية التى يجب علينا جميعًا الالتزام بها. هذه

(**) وردت فى النص الأصلى "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"؛ هكذا: act only on that maxim which you can at the same time will that it should become a universal law. أى؛ اعمل دائما بحيث يكون فى استطاعتك أن تجعل من قاعدة فعلك قانونا كليا للطبيعة" المرجع السابق. (المترجم).

الواجبات تشير إلى خط واضح لأنواع السلوك التى يجب أن نتعامل بها مع الآخرين. فقد ذكر كانط أن القانون الأخلاقى العام يتطلب أن يكون أى معيار أخلاقى، نتبناه كأساس لتصرفاتنا، قائمًا ومصممًا بحيث يقتضى أن نعامل الآخرين كغايات فى حد ذاتهم، لا كوسائل لغايات الآخرين(*)(١٣) .

وتحديد الحاجة إلى معاملة الآخرين كغايات، يمثل واجبًا عامًا كان فى نية كانط إرساؤه كمبدأ ينبغى على الجميع اتباعه على مدار حياتهم. وفى هذا علينا أن نحدد وبوضوح جميع الطرق المختلفة التى سيتم بها الإفصاح عن هذا المبدأ. وقد راود كانط أمل فى إعطاء هذا المبدأ واجهة تطبيقية، ليس فى تحديد واجباتنا فحسب، بل أيضًا فى تحديد تلك السنن التى تمكن الفرد والمجتمع أيضًا من معاملة الناس كغايات، وليس كوسائل.

إذن، فقد سعى كانط فى المقام الأول إلى إظهار الواجبات الفعلية التى يجب على الأفراد اعتمادها بغرض منح الآخرين الكرامة التى يستحقونها. وفى سبيل هذا ميّز كانط الواجبات الأخلاقية عن الواجبات الشرعية؛ فالواجبات الأخلاقية التى تجسد مطلب معاملة الآخرين كغايات، تشتمل على واجبات من قبيل عدم الكذب، وتطوير إمكاناتنا إلى أقصى حد، والإحسان إلى الآخرين فى معاملتنا إياهم. وفى سلوكيات حياتنا اليومية علينا أن نفصح عن "أخلاق" تتضمن "كبح الذات" "self-constraint"، أو "الفضيلة" "virtue" بأن نجعل هذه الواجبات بمثابة القاعدة التى ننطلق منها فى تصرفاتنا. وهنا فإن قواعد الاتصال أو التواصل مع الآخرين، تلك التى أسهبنا فى شرحها آنفا، ستبدو واقعة تحت فئة الواجبات الأخلاقية. حيث إنها تصف لنا الكيفية التى يجب أن نتواصل بها مع الآخرين، فى مجرى محاولتنا تحقيق الاستخدام العام

(*) من الصعب هنا تصور كيفية تطبيق القانون الأخلاقى على الفكر والعمل، ومن البراهين التى أوردها كانط فى نقده للعقل العملى لا يمكننا أن نعبر عن القانون الأخلاقى بطرق متعددة ومتعادلة؛ وأبرز صياغة بين الصياغات التى يراها متعادلة فى تعبيره عن الأمر المطلق هى هذه: "اعمل بحيث تعامل الإنسانية ممثلة فى شخصك وفى الآخرين لا باعتبارها وسيلة فقط بل باعتبارها دائما غاية أيضا". وقد وردت فى النص الأصلى هكذا:

" Act so as to treat man, in your own person as well as in that of anyone else, always as an end never merely as a means."

للعقل. أما الواجبات الشرعية، فهى قواعد ملزمة قانونًا ومفروضة من الخارج، من قبل سلطة سياسية شرعية[١٤] . وهذه الواجبات تجسد الالتزام بمعاملة الآخرين كغايات. وهى ملتصقة كما سنرى فى مناقشة المجتمع المدنى عند كانط بقيود شاملة مفروضة من الخارج، كوجه مقابل للوازع الأخلاقى الذى يفصح عن أشكال ضرورية من كبح الذات فى حالة الواجبات الأخلاقية. لا سيما أن الواجبات الشرعية تشير إلى تلك القواعد التى يجب اتباعها بغرض حماية الحقوق والحريات نفسها لجميع أفراد المجتمع.

وسوف نستعرض فى الجزئية التالية الجهد الذى بذله كانط لتجسيد مبدئه الأخلاقى الرئيسى لمعاملة الناس كغايات. وذلك من خلال مؤسسات المجتمع المدنى. وقبل أن نمضى فى ذلك من المستحسن وكتحسب لما سيدلى به هيجل، فى الفصل التالى، أن نشير إلى أن هيجل لم يعتقد أن كانط أتم ما ينبغى من عمل مناسب يُظهر طبيعة المؤسسات والممارسات الفعلية التى تجسد مبدأه الأخلاقى الرئيسى. والحقيقة أن أمل هيجل كان تحقيق ما فشل فيه كانط؛ أى من وجهة نظر هيجل وصف المؤسسات والممارسات التى لها أن تجعل أمل كانط فى تحقيق حرية حقيقية أمرًا حاصلاً على أرض الواقع.

٣ . المجتمع المدنى عند كانط

يقوم المجتمع المدنى على وجود القوانين التى وُضعت وكُرِست بحكم الدستور، بغية تأمين الحقوق لجميع المواطنين. وعلى الدولة فى المجتمع المدنى أن تعتمد القوانين التى تحمى حقوق الناس[١٥] . وبقبول الأفراد سلطة الدولة عليهم إذن المحافظة على أسس تأمين حقوقهم، ولهذا السبب من المبدئى أن يدخلوا فى المجتمع المدنى. فمنح الحقوق الأساسية للناس يتفق والمبدأ الكانطى الرئيسى القائل بأنه على الأفراد أن يعاملوا بعضهم البعض كغايات. هذه هى الحالة التى بسببها اعتقد كانط أن الأفراد فى المجتمع المدنى لا يعاملون كغايات إلا عندما يتمتعون بحرية متساوية، ولكن من

الواضح أن هذه الحرية ليست ممكنة ما دام الأفراد لا يملكون حقوقًا أساسية متساوية. وبالنسبة لكانط يتمثل المبدأ الكلى للحق فى "كل فعل يمكن بنفسه، أو بالحكمة التى يمثلها، أن يجعل من حرية كل فرد ملازمة لحرية كل شخص آخر، بما يتفق مع قانون عام صحيح"(١٦) .

وفى المجتمع المدنى أيضًا، يتحقق مبدأ الحرية المتساوية بالاستخدام السليم للإجبار coercion وهذا يعنى أن الأفراد لا يمتلكون حرية مساوية لحرية الآخرين، إلا عندما تكون هناك قيود شرعية؛ أى قوانين ملزمة شرعيًا تستخدم الإرغام لكى تضمن انتهاء الناس عن إتيان أية أفعال "تعوق الحرية" أو تعترض سبيل الآخرين فى حصولهم على ما يستحقونه من حقوق(١٧) . ويجب أن تُسن القوانين بحيث تحافظ على شكل من "الإجبار المتبادل" reciprocal coercion الذى يعنى عند كانط وجوب انصياع الجميع وخضوعهم بصورة متساوية لقواعد وقيود غرضها الوحيد حماية حرية الجميع وبصورة متساوية. وبالطبع قد يتصرف البعض كما يتطلب القانون لوعيهم بالالتزامات التى يفترض عليهم الوفاء بها نحو الآخرين فى ظل القانون، أو ما يمكن الإشارة إليه كإحساس بالواجب. بيد أن كانط لم يشأ لحماية الحرية المتساوية أن تقوم على مجرد إحساس بالواجب، بل أراد لها أن تقوم فقط على إمكانية الإجبار أو القسر الخارجى الذى يضمن تدعيم الجميع للقوانين التى تمنح الحقوق لكل فرد(١٨) .

ولكن لماذا الإجبار على أية حال؟ لماذا لا يتقبل العقلاء الالتزام بواجبات أخلاقية، ويكيفون أنفسهم إراديًا وفق معايير من شأنها تدعيم حقوق الآخرين؟ هنا رأى كانط أنه بالرغم من قيام المجتمع المدنى على فكرة رئيسية لحماية حرية كل شخص بصورة متساوية إلا أنه من المحتمل أن يكون الأفراد مدفوعين فى أنشطتهم اليومية بعوامل غير أخلاقية، مثل دوافع ومشارب المصلحة والرغبة. فى هذه النقطة يُعد كانط مشابهًا لـ "هوبز" أكثر من لوك. فحالة الطبيعة عند لوك تتجلى عن أفراد عقلاء يقبلون القيود المطلوبة لتأمين الحقوق. فيما أن هوبز لم يتصف بهذا التفاؤل، وكانت حالة الطبيعة لديه حالة حرب. ومن ثم يرى كانط، شأنه فى ذلك شأن هوبز، أن الدافع وراء تصرف

المرء كما ينبغي، يتمثل في خوفه من العقاب. ومن ثم فإن الناس تتصرف وفق ما تتطلبه الأخلاق، ولكن ليس دائمًا من منطلق دوافع أخلاقية. فالمجتمع المدنى وسيلة مهمة لتعزيز أغراض العقل العملى أو الأخلاقيات العملية، حتى وسط الأشخاص الذين قد لا يكونون مدفوعين فى أغلب الأحيان للتصرف وفق أحكام العقل. فى هذا السياق ذكر كانط إنه يمكن "لكل فرد أن يكون حراً ما دمنا لا نتدخل فى حريته من خلال أعمالنا الخارجية external actions حتى لو كانت حريته محل اختلاف كامل معى، أو بالرغم مما قد يعتمل فى نفسى من رغبة فى حرمانه إياها"(١٩) .

هذا فضلاً عن أن الإجبار ليس بالطريقة الوحيدة التى نضمن من خلالها الانصياع لمعايير القانون الأخلاقى، لا سيما فيما يتعلق بحقوق الآخرين. فبالإضافة إلى ذلك أفاد كانط بأنه فى "المجتمع المدنى" يتم تنظيم المصالح المختلفة، بحيث تكون مصلحة كل فرد قادرة على مراقبة نفوذ المصالح الأخرى، والحد منها. وبالتالى يمكن درء وقوع ذلك الوضع الذى يمتلك فيه أحد الأشخاص، أو إحدى الجماعات، ما يكفى من قوة لتهديد حقوق الآخرين. وهو الوضع الذى "توجد فيه المعارضة المتبادلة بين أعضاء المجتمع جنبًا إلى جنب مع أدق تعريف للحرية، ومع إرساء حدودها بما يتسق مع حرية الآخرين"(٢٠) . بهذا الترتيب يصير الأفراد قادرين على المحافظة على "اتحاد مدنى" يدرك فيه كل امرئٍ أهمية الآخرين فى تحقيق مجتمع ينتفع فيه الجميع(٢١) . وهنا ذكر كانط أنه حتى ولو كانوا جنسًا من "الشياطين الدواهى" intelligent devils لا بد وأن يكونوا قادرين على تحقيق هذا التنظيم الاجتماعى.

وجود تعددية من كيانات عاقلة، يقتضى وجود قوانين كلية لاستمرارهم، ولكن إذا ما كان كل منهم يرنو خفية لأن يعفى نفسه من هذه القوانين؛ فإن الأمل يبقى فى إرساء دستور بطريقة تسمح- رغم تصارع نواياهم الخاصة- بمراقبة بعضهم البعض والخروج بمحصلة مؤداها أن سلوكهم العام هو نفس السلوك الذى كانوا سيسلكونه فى غياب تلك النوايا(٢٢) .

Giving a multitude of rational beings requiring universal laws for their preservation, but each of whom inclined to exempt himself from them, {the hope is} to establish a constitution in such a way that although their private intentions conflict, they check each other, with the result that their public conduct is the same as if they had no such intentions.

وبالرغم من أن رؤية كانط تعد امتداداً لرؤية هوبز عن الطبيعة الإنسانية، إلا أنه من الأهمية بمكان أن نلاحظ أن كانط لم يقبل الشكل الوحدوى للدولة كما ورد عند هوبز. ذلك الشكل الذى تكون فيها السلطات الرئيسية متمركزة فى يد جهة واحدة من الحكومة. بل نجده يقبل بوجود دولة تشتمل على وجهة نظر لوك القائلة "بالفصل بين السلطات"(٢٣) . فمن خلال تقسيم مهام السلطة فى المجتمع المدنى على أفرع أو جهات منفصلة تنفيذية وتشريعية وقضائية، لا يمكن لواحدة من الثلاث أن تصبح بالقوة التى تمكّنها من تهديد حرية أى من المواطنين. وكما جاء عند لوك، ستكون السلطة التشريعية السلطة الأسمى أو الأرفع شأناً، حيث يشار إليها بالسلطة الحاكمة. ومن ثم تكون السلطة التنفيذية هى التى تحكم بما يتفق والقانون. والسلطة التشريعية هى التى تسن القوانين العادلة للجميع. ومن ثم فهى بلا شك ستتحمل مسئولية حماية الحقوق الأساسية لجميع المواطنين(٢٤) . والحقيقة أنه فى أية جمهورية حقيقية، كما يقول كانط، يكون "النظام النيابى **representative system** للشعب هو النظام الذى يتم بموجبه مراعاة حقوق الناس بواسطة من ينوب عنهم من ممثلين لإرادة المواطنين الموحدة" ويبدو هنا أن كانط، شأنه شأن لوك، لم يرغب فى دولة تكون سلطاتها من القوة غير المراقبة، كما كان الأمر عند هوبز فى رؤيته للدولة فى المجتمع المدنى.

إذن بالنسبة لـ "كانط" هناك ميكانيزمات أو آليات فى المجتمع المدنى، تمكّن الأفراد من إخضاع مصالحهم للمطلب العام المتمثل فى حماية حقوق متكافئة للجميع. والأفراد على استعداد لتأييد ممارسات ومؤسسات الدولة التى ترعى هذا الهدف حتى لو كانوا من الناحية الشخصية أكثر عناية بضمان وضع مصالحهم الخاصة فى المقام

الأول. لماذا؟ وعلى أى أساس من شأن الأفراد الذين يحركهم، وبدرجة كبيرة، السعى لبلوغ المصالح المادية، أن يعتنقوا هذه الفكرة من المجتمع المدنى؟

٤ . الخطة السرية للطبيعة

تأتى إجابة كانط على هذا السؤال السابق فى مقاربته لتفسير معنى التاريخ. فعند النظر إلى التاريخ من وجهة نظر أفراد يعيش كل منهم وفق جوانحه الشخصية، سنجده موحياً بعالم عاجز عن إنجاز أو تحقيق مجتمع مدنى. فلن يقنع كل شخص إلا بسعيه وراء مصالحه الخاصة، دون اكتراث بإرساء مجتمع ملتزم بتوفير الحرية المتساوية. ولكن كانط رأى فى التقدم الأخلاقى أمراً لا مناص منه. وبناءً على ذلك يمكن النظر إلى كل عنصر فى الحياة البشرية كإسهام فى تحقيق الغاية العقلانية المتمثلة فى الحرية المتكافئة. ومن ثم فحتى المصلحة الذاتية، وبموجب هذا المنظور للمجتمع، تصبح بشكل أو بآخر جانباً مساهماً فى التقدم العام الذى يحقق ما يضمنه المجتمع المدنى من حقوق وحريات. والمسار الطبيعى للتطور الإنسانى لا يتم مضاعفته بمحض الصدفة؛ حسب كانط؛ بل بواسطة "الخيط المرشد للعقل""guiding thread of reason" . وبالتالى على الجميع أن يعملوا فى سبيل إدراك الأهداف الأعم للعقل؛ حتى ولو كانوا على غير وعى بعمل ذلك. فعندما ننظر إلى التاريخ من هذا المنظور التتبعى عند كانط؛ يصبح من الممكن وضع سيناريو يبين احتمالية تطور الجنس البشرى من البدايات المبكرة فى حالة الطبيعة التى اعتمد فيها الجنس البشرى على غرائز ورغبات خالصة، إلى ما تلا ذلك من تطور ثقافى، حيث صار هناك إطار من القوانين العقلية والمجتمع المدنى لكل ما يأتى به الإنسان من أفعال(٢٦) .

يتشابه تفسير كانط لمجرى التاريخ، مع رؤية هوبز لتطور المجتمع المدنى عن حالة الطبيعة. فقد افترض كانط أن البشر فى حالة الطبيعة يظهرون نوعاً من العدائية تجاه بعضهم البعض. ويمكن لهذه العدائية أن تهدد المجتمع أو تودى به. وأطلق كانط على هذه التجربة حالة "المخالطة غير الاجتماعية" unsocial sociability . فالرغبة الطبيعة

للجنس البشرى تتمثل عند كل شخص فى "أن يجعل كل شىء يمضى على هواه أو حسبما يتمنى"[٢٧] . ومع ذلك، فلهذا النهم الطبيعى أن يساعد، بدلاً من تهديد الحياة، فى جعل الناس أكثر مرونة وإبداعًا. أما أن تأتى الخبرة مع الآخرين حاملة خطورة على وجود المرء، فإنها توقظ لدى الأشخاص جميع القوى الأساسية التى ظلت كامنة لولا هذا الظرف. هنا وفى مواجهة كثير من الأخطار يتعلم الأفراد أن يسرجوا كل الطاقات المطلوبة لتأمين حياتهم[٢٨] .

ومع هذه اليقظة الوليدة، يصير الأفراد شيئًا فشيئًا بما يكفى من الاستنارة لأن يبدأوا فى تقدير أهمية خلق مجتمع، يتمثل فى "إطار أخلاقى عام"، أو مجتمع لا يصبح فيه الفرد مهددًا من قبل الآخرين[٢٩] . ومن ثم ينتقل الناس من ظرف يعيشون فيه تحت رحمة الآخر، إلى العيش فى ظل أطر اجتماعية تسهل تحقيق أغراض أسمى. أى فى هذه الحالة حياة تتوافق مع ما تمليه الأخلاق، أو احترام القيود التى تحمى حرية الآخرين. فى هذا الوضع الجديد يكتشف الأفراد عدم إمكانية خرق "الحرية المدنية دون أن تكون هناك نتائج وخيمة شعرت بها الإنسانية، وبلا شك على مر حياتها"[٣٠] . ومن ثم فإن ظرف المخالطة غير الاجتماعية "هو فى الحقيقة هبة الطبيعة لأن الناس فى رد فعلهم تجاه هذه الملامح السلبية لهذا الظرف، وبغرض المحافظة على حياتهم إنما يخلقون أشكالاً من الحياة أعقد وأسمى، لا يمكن أن تمنح الأمان فحسب، بل والمدنية أيضًا. هنا أردف كانط قائلاً: لنشكر الطبيعة إذن على هذا التنافر وهذا التيه، أو الاختيال التنافسى منعدم الشفقة، وكذلك الرغبة التى لا تُشبع للامتلاك والحكم! فبدونهم لم يكن لكل هذه القدرات الطبيعة الفائقة للإنسانية أن تتطور، وكانت ستظل فى سباتها إلى الأبد[٣١] .

وفق هذه القراءة للتاريخ لم يكن للناس مع ذلك أن يتغلبوا مطلقًا على أنانيتهم، فهم يكتشفون الحاجة لأن يخضعوا لـ "سيد". فهم برغم إدراكهم الحاجة إلى قوانين تحد من الحرية حماية لها، فإن القضية أن الأنانية تغويهم لإيجاد طرق "لإعفاء" أنفسهم من تلك القوانين. ولمجابهة هذا الميل يحتاج الناس إلى قوانين تجبرهم على تدعيم الالتزام بحماية حقوق الجميع. فكل شخص، من وجهة نظر كانط دائمًا ما

"سيسىء استخدام حريته، إذا لم يكن هناك من يعلوه ويمارس القوة بما يتفق والقوانين"[٣٢] . إذن، فالمجتمع المدنى مطلوب لمنح القوانين التى تنظم حياة المرء بالحيثية التى لا تتداخل فيها الطبيعة الأنانية مع متطلبات المحافظة على النظام المدنى؛ طريقة للحياة قائمة على الحاجة لاحترام حرية الآخرين. فاحترام حرية الآخرين يمثل فضيلة مدنية عظيمة ورئيسية، تصبح مجسدة فى المجتمع عند وجود "دستور صحيح"، يدعم المجتمع المدنى، وكذلك وجود إرادة خيرة على استعداد لتقبل هذا الدستور"[٣٣] .

من المفترض إذن أن التاريخ يكشف عن خطة تتيح للأفراد التعرف على الأهمية الأساسية للحاجة إلى العيش فى كنف الدستور الخاص بمجتمع مدنى. وبناءً على هذا التطور فى الثقافة، فإن البشر تلك الخامة العوجاء "crooked wood" التى لا يمكن استخراج أو بناء شىء مستقيم منها"[٣٤] . يدركون دومًا أن الطبيعة كانت تسعى إلى بلوغ "خطتها السرية" فى جعلهم خاضعين لحقائق الأخلاق والعقل[٣٥] . هنا يصبح الناس بما يكفى من الاستنارة بحيث يفهمون أهمية المجتمع المدنى بالنسبة لحياتهم، وبالتالى يكونون على أتم الاستعداد لتقديم طاقتهم وامتثالهم للسنن أو الشرائع التى تحمى حقوق الجميع بصورة متساوية. فالمجتمع المدنى يعتبر بمثابة البيئة التى سنجد فيها الناس الذين يميلون فى الأصل للعمل من وازع مصلحتهم الذاتية يتصرفون تجاه بعضهم البعض، وبسبب القوة القسرية للقوانين العامة التى تزود عن حقوق الجميع، كما لو كانوا ملتزمين بالمحافظة على القانون الأخلاقى فى كل ما يتعلق بحياتهم.

هناك أيضًا محصلة أخرى مصاحبة لفكرة المجتمع المدنى. وهى أن المجتمعات المدنية تمثل نظامًا أخلاقيًا لا يمكن له البقاء طويلاً طالما ظلت الدول على التزام متواصل بإعداد العدة للحرب. فالدول التى تسعى إلى توسيع سلطتها من خلال الحرب، إنما تنحرف فى استخدامها للموارد عن نوع التثقيف الذى يطور من عقول المواطنين، ويحقق احترام الأخلاق[٣٦] . ونتيجة للتدمير الفعلى أو المؤكد للحرب، يخلص الأفراد إذن إلى أن الأفضل لهم هو دخول "عصبة للأمم" "a league of nations" ملتزمة بالسلام وتحقيق بيئة دولية تضع حدًا للحروب[٣٧] .

٥ . النظام الدولى الجديد: فيدرالية المجتمعات المدنية

إذن كان فى نية كانط أن يساعد على الارتقاء بقضية المجتمعات المدنية، وهو ما نراه فى إشارته إلى إحدى الطرق لتحقيق علاقات سلمية بين الدول. هناك خطوتان فى هذه العملية: الأولى هى قبول البنود الأساسية أو ما أسماه "بالمواد الأولية المعنية بتحقيق سلام دائم بين الدول"، وتشمل ما يلى:

ألا تسرى أية معاهدة للسلام تتضمن أى بند سرى يكرس احتمالية وقوع حرب مستقبلية، ألا تقع أية دولة كبيرة أو صغيرة تحت سيطرة دولة أخرى سواء بالوراثة أو بالتبادل أو الشراء أو الهبة. الجيوش القائمة... يجب أن تزول نهائيًا بمرور الزمن... لا يجوز اقتراض ديون قومية نظير مصالح خارجية للدولة.. لا يجوز لأية دولة أن تتدخل بالقوة فى دستور أو حكم دولة أخرى، وأخيرًا لا يجوز لدولة أثناء حربها أن ترتكب أعمالاً عدوانية من شأنها أن تجعل عودة الثقة المتبادلة حال إحلال السلام أمرًا مستحيلاً[٣٨] .

هذه المواد الأساسية ليست كافية فى حد ذاتها لضمان سلام دائم ومستمر بين الدول. فهناك مواد فاصلة لتحقيق السلام الدائم بين الدول "والجمع بين هذه المواد التمهيدية والفاصلة للسلام، يوحى بأنه حتى إذا كانت الحرب هى الحالة الطبيعية بين الدول، فإنه ظرف يمكن إقصاؤه إذا وجدت البيئة المشجعة على ازدهار مجتمعات مدنية على أساس عالمى". [٣٩] فلننتقل إلى المواد الفاصلة.

أولى المواد الفاصلة تنص على: إن "الدستور المدنى لكل دولة يجب أن يكون جمهوريًا[٤٠] . كما عرضنا فيما مضى؛ كانت السلطة التشريعية هى الجهة الأهم فى الحكومة، واعتقد كانط أنه فى النظام الجمهورى يقوم المواطنون بسن القوانين من خلال نوابهم، ونظرًا لأنهم، أى الموطنين؛ راغبون فى تأمين حقوقهم فهم يوصون نوابهم بسن القوانين التى من شأنها أن تحمى حقوقهم. فضلاً عن أنه وبحكم امتلاك المواطنين لتلك المكانة المهمة فى عملية سن القوانين، فلا يمكن لأى نظام سياسى جمهورى الدخول فى حرب بدون موافقة المواطنين.

ونظرًا أيضًا إلى أن عامة المواطنين يتأثرون بالحرب، وهم المقدر لهم دفع ثمنها أو الخوض فيها، فإن احتمال الميل إلى الحرب سينخفض فى ظل النظام الجمهورى. يقول كانط: "إذا كانت موافقة المواطنين شرطًا لإقرار إعلان الحرب.. فلن يكون هناك ما هو أكثر طبيعية من أنهم سيكونون غاية فى الحذر من التورط فى مثل هذه اللعبة البائسة، مبتعدين بأنفسهم عن كل شرور وفجائع الحرب"(٤١) .

المادة الفاصلة الثانية للسلام الدائم: "أن القانون الدولى يجب أن يقوم على اتحاد فيدرالى للدول المتحررة"(٤٢) . فالالتزام التام من جانب الدول بإنهاء حالة الحرب، يمثل أهمية بالغة لتحقيق هذا الإطار من السلام. وبالتالى؛ يجب على الدول أن تأخذ بعهد ينص "على أنه يجب ألا تكون هناك حرب بيننا... وبدلاً من الحرب نريد إرساء دعائم سلطة تشريعية تنفيذية قضائية سامية، من شأنها أن تتوسط فى خلافاتنا بشكل سلمى"(٤٣) . ولكن لماذا ستنضم الدولة إلى هذه الفيدرالية؟ اعتقد كانط أنه بتحول المجتمعات إلى جمهوريات، ستكون هناك مصلحة متأصلة فى تفادى الحرب. هذه المصلحة من شأنها أن تساعد فى حث تلك الدول على الدخول فى ائتلاف، أو حلف مع الدول الأخرى، ممن يريدون مثلها تفادى الحرب. يقول كانط:

"لأنه إذا كان من المقدر لشعب قوى ومستنير، أن يتحول إلى نظام جمهورى ينزع بطبيعته نحو سلام دائم. فهذا ما يوفر نقطة الارتكاز **fulcrum** لوجود اتحاد فيدرالى مع الدول الأخرى، بحيث يكونون ملتزمين به وضامنين للحرية تحت فكرة القانون الدولى. وبمزيد من الأعضاء المنضمين يمكن لهذا الاتحاد الفيدرالى أن يتسع تدريجيًا"(٤٤) .

فالفيدرالية أو "جامعة السلام" **league of peace** سيكون من شأنها إنهاء الحروب بين كل الدول الأعضاء. كما أن الدول الأعضاء ستحقق هذا الهدف بدون وجود ما يهدد سيادتها. يقول كانط:

فهذه الجامعة لا تميل إلى فرض أية سيطرة على سلطة الدولة، بل فقط أن تصون وتؤمن حرية الدولة نفسها والدول الأخرى الأعضاء فيها، دون أن تكون هناك أية حاجة بالنسبة لهم لأن يخضعوا للقوانين المدنية وفرضها قسرًا، مثلما هو الحال بالنسبة للناس فى حالة الطبيعة"(٤٥) .

المادة الفاصلة الثالثة، وتنص على "إن القانون العالمى للمواطنين يجب أن يقتصر على شروط الاستضافة العالمية universal hospitality(٤٦) فالمواطنون من إحدى الدول سيكونون قادرين على الانتقال بحرية إلى دول أخرى، يتبادلون الأفكار وينخرطون فى فرص العمل. فما دامت الدول لن تمنح جنسيتها لزائريها من الدول الأخرى، فعلى كل دولة أن توفر لزائريها من الأجانب كامل الاحترام والكرامة. فالضيافة عند كانط سيكون من شأنها بلا شك أن تزرع "تلك الروح التجارية" "المتنافرة مع حالة الحرب" "والتى عاجلاً أو آجلاً سيكون لها اليد العليا فى كل دولة"(٤٧) .

تشير هذه المواد الخاصة بالسلام إلى أن الأفراد ينظرون إلى العالم من خلال وجهتى نظر: الأولى كأعضاء فى وطنهم يملكون حقوق المواطنة الشرعية. والثانية كمواطنين فى العالم يملكون مسئولية أخلاقية عن الحفاظ على نظام دولى يمكنه المداومة على تدعيم المجتمعات المدنية أينما كانت. أما بوصفهم مواطنين فيما يخصهم من أوطان، فإن عليهم تدعيم ما يلزم من قوانين ومصالح أممهم، ولكن فى الوقت نفسه وبصفتهم أيضًا مواطنين فى العالم يجب أن يدركوا أن دولتهم تحافظ على التزامها بمبادئ نظام دولى سلمى، وإلا وجدت نفسها خارج الأسرة الدولية ومعرضة للاستهجان. إذ إن هذا الإحساس بكونك جزءًا من جماهير العالم، من شأنه أن يخلق أساسًا لوجود ضغط مستمر ينبعث عن ثقافة عالمية لتمكين الأطراف المختلفة من العالم من العيش فى سلام مع بعضهم البعض. لقد أمل كانط أن يتمكن "الجنس البشرى تدريجيًا من أن يدنو أقرب فأقرب إلى تشكيل دستور يرسى دعائم المواطنة العالمية"(٤٨) .

٦ . العقل العام والمجتمع المدنى

كما ذكرنا فى مستهل هذا الفصل، وضع العقل العملى قواعد المجتمع المدنى بتبريره المبدأ الأخلاقى الرئيسى لمعاملة الآخرين كغايات. فضلاً عن ذلك فإن رؤية كانط للمجتمع المدنى، بما فيها التشريعات الداخلية والدعوة إلى اتحاد فيدرالى للدول

المسالمة تساعد فى استجلاء الطريقة التى سيأخذ بها هذا المبدأ مكانه على أرض الواقع متجسداً بشكل عينى. فى هذا الإطار هناك فرصة للاستخدام العام للعقل لأن يصبح جزءاً مكملاً لحياة المواطنين. هنا يمكن للأفراد برغم وجود هموم المصالح الذاتية فى حياتهم أن يتعلموا تشكيل مشاوراتهم العامة بصدد القواعد التى وضعناها فى بداية هذا الفصل، والتى تسمح للناس ذوى الرؤى والمفاهيم المختلفة أن يبحثوا مع بعضهم البعض عن حلول معقولة ومقبولة، بصدد مشكلات عامة مشتركة.

وقتئذ قد ينتهى الحال بالأفراد الذين ينخرطون فى تشاور أو جدال، على أساس مفهوم كانط للعقل العام، إلى عدم الاتفاق على ما وصلوا إليه من نتائج. فالمتشاورون بصدد أفضل السياسات فيما يتعلق بالصلاة فى المدارس، على سبيل المثال، وبفضل اتبا ع قواعد كانط للتفكير العام، يمكن أن يكون كل منهم قادراً على الفهم الكامل لوجهات نظر جميع أطراف التشاور. أى أن كل فرد سيكون فى وضع يخوله التفكير حول القضية من منظور أوسع وأكثر احتواءً أو عمومية، بحيث يتضمن ذلك احترام جميع وجهات النظر المطروحة. ومن هنا يفهم المؤيدون لأداء الصلاة داخل المدارس الأسباب التى تقف وراء وجهات النظر الرافضة، والعكس صحيح. ولكن بعد التشاور والتوصل إلى إحدى النتائج بفضل صوت واحد، على سبيل المثال، من أصوات النظام التشريعى الرئيسى فى المجتمع يظل الحال متمثلاً فى غياب قاعدة أو أساس للتوصل إلى اتفاق حول سياسة يمكن للجميع تأييدها بشكل كامل.

ولكن حتى فى هذا الوضع إذا وجد الناس أنفسهم قادرين على التسامح مع السياسة التى تم التوصل إليها فهم لا يقبلونها على المستوى الشخصى. لماذا؟ لأن الاستخدام العام للعقل يوحى بقدرة ما عند كل شخص على الاعتبار وبشكل دقيق فى وجهات نظر الآخرين التى لا يتفق معها. وعندئذ ستوجد مساحة فى المجتمع تشتمل على تنوع واسع ومختلف من الناس. وبفضل الاستخدام العام للعقل، يبدى الأفراد تجاه بعضهم البعض الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل، ولهذا فإن الأشخاص الذين لا يتفقون مع محصلة التشاور قد يبقون متسامحين مع النتائج بسبب أن كلاً منهم يدرك

أن كل جهد قد تم وما زال إنما كان فى سبيل الحفاظ على الحريات والحقوق الأساسية للجميع.

من هذا المنطلق يتضح أن مفهوم كانط عن المجتمع يمكن أن يستوعب المجتمع المدنى كمجال منفصل من الجمعيات المستقلة عن الدولة. فكما عرضنا فيما سبق ارتأى كانط مجتمعًا تتنوع فيه المصالح، ولكن كل مصلحة يتم فحصها ومراقبتها بواسطة المصالح الأخرى، وهو ما يخلق بيئة تحول دون هيمنة أية مصلحة فردية أو جماعية على الأخرى. والواضح أن هذه البيئة ذات المصالح المختلفة، لن تسمح للأفراد بفرص اتباع خياراتهم التى يحددونها لأنفسهم فحسب، بل ستوفر أيضًا نظامًا ملائمًا لحكومة قائمة على فكرة الفصل بين السلطات.

أخيرًا، ووفق هذه الرؤية للمجتمع المدنى، يبقى الهم الرئيسى لمن يستخدمون العقل العام هو إيجاد طرق لخلق مناحى حقوقية من شأنها تأمين الحقوق ومنحها للجميع على مستوى المجتمع. فى سبيل هذا لا بد وأن يأخذ المبدأ الرئيسى لفلسفة كانط الأخلاقية المتمثل فى "الدعوة إلى معاملة الناس كغايات" واجهة تطبيقية عينية. ولكن أى نوع من القضايا سيتم تناولها؟ لنأخذ من خبرات الحياة اليومية أمثلة ونقدم بصددها بعض التفسيرات: ففى مناقشة مبدأ الحق فى تعبير المرء عن وجهات نظره، على سبيل المثال، ستكون هناك أسئلة تتعلق بأى أنواع الحدود تعد مقبولة، وأيها غير مقبول. أو فى مناقشة حق الأشخاص فى تحديد ما يفضلونه من معتقدات دينية، سيكون هناك جدل شديد وعدم اتفاق فيما يتعلق بمدى إمكانية تحكم الدولة فى وصول المنظمات الدينية إلى المدارس العامة.

فى مجرى عملية التفكير العام سيكون على الأفراد أن يصلوا إلى مثل هذه الإقرارات أو التحديدات. والمجتمع المدنى هنا يجب أن يكون من الرحابة بما يشجع إجراء مشاورات عامة على هذا النوع من القضايا، مشاورات تتضمن أوسع مدى ممكن من وجهات النظر فى المجتمع، تهدف إلى توضيح معنى، وتطبيقات الحقوق الأساسية التى يجب أن يتمتع بها الجميع.

وحيث إن أجندة سياسية من هذا النوع تنبثق عن رؤية كانط للاستخدام العام للعقل، فمن غير الواضح على الإطلاق ما إذا كان كانط ينحو النهج الديمقراطى، فيما يخص من ينضم ومن لا ينضم إلى العمليات التشاورية التى تقوم على الاستخدام العام للعقل. ويعود موقفنا هذا من كانط فى هذه النقطة إلى كونه قد قام بإقصاء قائمة طويلة من الناس من المواطنة، على أساس معيار أنه كى يكون الشخص مؤهلاً للتصويت يجب أن يكون لديه مركز مستقل بين الناس"[٤٨] . رؤيته هنا فى هذا الاستبعاد تقوم على موقفه من أن بعض الناس فى المجتمع، لن يكون لديهم ما يكفى من الاستقلالية بما يخولهم الانخراط فى الاستخدام العام للعقل مع الآخرين. وعليه فإن المستبعدين من المشاركة والتصويت هم الأشخاص المنشغلون فى الحِرف والخدمات المنزلية، فضلاً عن الأقليات والنساء عامة، لأنهن يعتمدن فى حياتهن على الآخرين.

وحتى لو تمكنت هذه الفئات من الحصول على نفس الحقوق الأساسية المكفولة لجميع المواطنين- وهو ما يجب أن يكون- فإنهم "لا يملكون الحق فى التأثير أو تنظيم الدولة نفسها كأعضاء فاعلين، أو أن يتعاونوا فى سن قوانين معينة"[٥٠] . وقد دفع كانط هنا بأن الاستخدام العام للعقل كان بمثابة حماية لمن يتناولون القضايا من وجهات نظر علمانية، أو ممن كانوا على استعداد ومقدرة لأن "يُخضعوا أحكامهم ورؤاهم التى تختلف هنا وهناك عما هو سائد من أعراف أو آراء للاختبار العام"[٥١] . ولو افترضنا أن هؤلاء الناس كان لديهم ما يكفى من الاستقلالية، لكانوا قادرين على تناول المسائل من وجهة نظر العقل العام المستنير.

وهنا نؤكد على أن مفهوم كانط للمجتمع المدنى؛ كما نعرفه؛ سيستخدم فيما بعد بواسطة مؤيدى المجتمع المدنى لتبرير إدخال الجماعات التى تم إقصاؤها من ساحة العقل العام. ومن الوارد فى حقيقة الأمر أن يكون كانط قد ترك الباب مواربًا لهذه الاحتمالية فى إشارته أن أساس هذا الإقصاء يتمثل فى الوضع الاجتماعى، أو فكرة أن يكون المرء معتمداً على الآخر فى حياته وعيشه. فبمرور الوقت وبحصول الأفراد

على استقلاليتهم الاجتماعية يمكنهم الانضمام إلى فئة المواطنين. فلم يناد كانط بتلك السياسات التى لم يعرها هو نفسه انتباهاً، وذلك بفضل ما ورد من حقيقة مؤداها أنه فى إعلاء فكرة الاستخدام العام للعقل؛ قد سعى إلى المحافظة على مجتمع مدنى قائم على فضيلة مدنية عظيمة هى الاحترام المتبادل. ومن ثم سيبدو الأمر؛ ووفق تعليقه على هذه الفضيلة المدنية؛ أن المجتمع المدنى سينمو إلى مرحلة يصبح بموجبها كثير ممن استبعدوا سابقًا؛ وعلى مدار الوقت؛ جزءًا رئيسيًا فى المجتمع.

إن التيمة التى ستظهر فى الفصول القادمة عن هيجل، وجون ستيوارت مل، وجون رولز؛ تتمثل فى أن كلاً من هؤلاء الكتّاب فى مجرى تطوير فكرة "العقل العام"، سيحاول تقديم مقاربة أكثر ديمقراطية للممارسة. وهو ما سيشمل مع مدار الوقت مزيداً من المواطنين فى هذا النشاط. أما الشخص الذى يقدم التناول الأكثر شمولاً لهذا النشاط- هذا التناول الذى عاب رؤية كانط للعقل العام، فى حين تقبل جميع أوجهها الأخرى- فهو جون رولز الذى سنناقشه فى الفصل الخامس عشر.

٧ - الرد والرد المضاد

هناك عديد من المشكلات كان لكل من لوك وروسُّو أن يجداها فى حجج كانط. أولاً بالنسبة لـ "لوك" فقد رأينا ربطه وجود الحقوق بمفهومه عن الملكية الخاصة، قائلاً إن الأفراد الذين يعملون ويضيفون قيمة للعالم خلال عملهم، لهم الحق فى التمتع بفوائد جهودهم. والحقيقة أن الله؛ حسب لوك؛ قد وهبنا ما نملك من أجل متعتنا. وفى العلاقة بين الحقوق، والملكية الخاصة يجب على الأفراد أن يتقبلوا وجود بعض القيود على سلوكهم فيما يخص مراكمة الثروة، متضمنا ذلك على سبيل المثال، إنه من المقبول أن يكون هناك تراكم للثروة فى حالة ما إذا كان نشاط المرء فى هذا الخصوص ينفع المجتمع ككل.

ولكن كانط كان سيشكك فى مقدرة هذه المقاربة على تأمين ما يدعم الحقوق، لأنها تقيم هذا النشاط على التزام بتأمين السعادة المادية وليس على بعد صادق وحقيقى. ما هو ذلك البعد الحقيقى للحقوق؟ إذا رجعنا إلى مقاربة كانط فى تحديد

الأسس الأخلاقية للحياة سنجد أن أسس المفاهيم الدالة من قبيل الحقوق متمثلة في أسباب أخلاقية من طراز ما ورد في رؤيته للأمر المطلق. في حين أنه عندما تقوم الحقوق على أساس ما ترتبط به من لذة مادية، فإنها ستستخدم لتدعيم كل ما يرد من أنوا ع السلوك بما في ذلك ما يهدد المبدأ الأخلاقي الرئيسي عند كانط، ألا وهو الدعوة إلى معاملة الأفراد كـ"غايات" في حد ذاتهم وليس كـ"وسائل".

ويمكننا هنا أن نسوق حالة أو قضية، من عصرنا، تدعم موقف كانط. فنحن في الأصل نربط في ثقافتنا بين مذهب الحقوق والحريات السياسية، مع الإعمال الواجب للقانون والحرية الفردية في الاختيار. هذه الحقوق مبررة بحجة أنه من المقبول أخلاقياً أن نمنح الحقوق إذا كان لها أن تتيح للمواطنين استقلالية كافية في التفكير والعمل بحيث يصلون إلى أحكام خالية من التحكم المتعسف للآخرين. ولكننا اليوم نسمع أشخاصا يتحدثون عن الحق في رؤية الفن الإباحي، حتى وإن كان ذلك يصور امرأة تتعرض للموت والاغتصاب. نسمع أناساً يطالبون بحقهم في امتلاك سلاح حتى وإن كانت هذه الأسلحة ليس لها استخدام آخر سوى قتل الناس. فعلى مدار الوقت حيثما ترتبط الحقوق فقط بما يجلب اللذة للأفراد، فقد لا تصبح الحقوق أكثر من مجرد رخص للإعلاء من شأن المصالح الفردية على حساب آخرين كثيرين. في غمار هذا يضيع مفهوم الحقوق الذي يشتمل على احترام تلك الحدود والقيود التي تؤمِّن حرية الجميع.

بماذا سيرد لوك؟ كان سيدفع بأن الحكومات في نهاية الأمر تقوم على موافقة الأغلبية العظمى من المواطنين. والأغلبية على كل حال لديها شيء من الحكمة السياسية، لأنها، حسب لوك، تكون مقيدة بالحاجة إلى حماية حقوق عامة لجميع المواطنين فهم سيدركون الحاجة إلى تقييد وتضييق محتوى الحقوق بما يمليه عليهم العقل والتجربة. وهنا ستعترف الأغلبية بأنه في توسيع الحقوق لتشمل حيازة الأسلحة ومشاهدة هذا الفن الإباحي العنيف، فإنها في الحقيقة تجور على حقوق من سيقع عليهم الضرر من جراء هذه الخبرات. وبناءً على ما يجب أن تقوم به الأغلبية من منح

حقوق متساوية للجميع ستدرك الحاجة إلى التحسب ووضع بعض المحاذير أو القيود على الناس، بحيث يمكن حماية الحقوق للجميع.

ولكن كانط يشكك فى أغلبية لوك متسائلاً عما إذا كانت، فى مسعاها إلى تحقيق الإشباع المادى، ستمارس الاستخدام العام للعقل؟ إذا لم يكن كذلك، فلن تكون فى وضع يخولها تكريس وجهة نظر مشتركة وكلية، تمكنها من التغلب على وطأة الغرور والمصلحة الذاتية على التفكير. ولكن من شأن لوك أن يسأل هو الآخر كيف يمكن للاستخدام العام للعقل أن يتواصل ويستمر، إذا كان الناس فى حياتهم العادية مدفوعين بوازع مصلحتهم الذاتية؟ يجيب كانط إن الاستخدام العام للعقل، هو نتاج ملازم للمجتمع المدنى والتنوير. وباستمرار التنوير يكون الأفراد أكثر تهيؤًا لجعل هذا النوع من التفكير العام، بمثابة أحد أركان وجهات نظرهم، حتى إذا ظلوا على صعيد حياتهم الخاصة؛ كما هم دائمًا؛ مكرسين أنفسهم للمصلحة الذاتية. وردًا على نقد لوك كان من شأن كانط أن يدفع بأنه فى العصر المستنير، لن يكون غريبًا أن يتجنب الأفراد الاعتماد على تلك الأحكام الاعتباطية المختلفة، فى مناقشتهم لقضايا عامة.

من منهما على حق. كانط أم لوك؟ تشير الخبرة المعتادة إلى عناصر من الصحة فى كُلٍ من الرؤيتين. على سبيل المثال فى الدفاع عن كانط، لا يوجد أحد فى مجتمعنا اليوم يخرج على الملأ بوجهات نظر عنصرية أو معادية للسامية فى سبيل تدعيم وجهة نظره، بدون أن يُصنف كشخص تفتقد حججه إلى أية قيمة. فإذا أراد الناس أن يكونوا مسموعين ويحصلوا على درجة معقولة من اعتبار الآخرين، عليهم أن يتجنبوا الإفصاح عن أنواع بعينها من وجهات النظر، حتى وإن احتفظوا بها فى حياتهم الخاصة. ففى جامعاتنا اليوم يُجرِم كثير من الإدارات الخطابَ العنصرى. ومن ثم يتجنب الطلاب والكليات ذلك حرصًا على الظهور بالمظهر المستنير. ومع ذلك عندما ينفرد المرء بنفسه أو بأصدقائه وزملائه المقربين وقتها ستظهر اللغات بمختلف أصنافها وحدّتها.

من ناحية أخرى، قد يشير لوك إلى أن العالمين العام والخاص، يمكن أن يصبحا متشابكين بسهولة. والمحصلة وجود وضع لا يكون فيه لدى الأفراد رغبة حقيقية فى

الدفاع عن حقوق من يعتبرونهم أقل شأنًا بسبب العرق أو الدين، إلخ. هذا هو السبب وراء اقتراح لوك لخيار "لتعش وتدع غيرك يعيش" ضمن مذهبه فى التسامح. فمع معرفة أن الناس لن يكونوا قادرين على التخلص من المكابرة فى فهمهم، فمن الأفضل ألا ننتظر منهم سوى أن يتعلموا التسامح مع من يختلفون معهم وعنهم. على أمل أن تصير الحقوق محفوظة ومصونة للجميع، حتى إذا كان الأفراد لا يتمتعون باحترام بعضهم البعض.

هنا من شأن كانط أن يتقبل مفهوم لوك عن التسامح، ولكنه كان سيدفع بأن التسامح يجب أن يقوم على أرضية أكثر صلابة وحزمًا من مجرد اتجاه "لتعش وتدع غيرك يعيش". لا سيما وأن التسامح لا يمكن أن يستمر كمبدأ للسلوك، إلا عندما يكتسب الناس الخبرة الخاصة بفن الاستخدام العام للعقل. حيث إنهم فى هذه الحالة سيتعلمون فهم رؤى ووجهات نظر الآخرين. وفى أثناء ذلك سيتركون مساحة لهم، وهو ما يعنى الكشف عن الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل.

كان لروسُّو، شأنه شأن لوك، أن ينتقد كانط لعدم اتساقه مع نفسه. فقد بدأ كانط رحلته، مثلما فعل روسو، على أمل تحقيق الإرادة الأخلاقية العامة. والحقيقة أن كل ما كان يفعله كانط؛ فى إثباته أن الأفراد يجب أن يعيشوا وفق قانون يتقبله جميع العقلاء؛ هو أنه كان يعطى خصوصية أعظم لمفهوم روسُّو عن الإرادة العامة. فنحن هنا فى معاملة الآخرين كغايات نعيش، وحسب روسُّو أيضًا؛ بفعل إرادة أخلاقية عامة تلائم جميع العاقلين. ولكن بسبب عدم قدرة الناس على الالتزام بها فقد وضع كانط نظامًا يتيح للناس العيش وفق دوافع غير أخلاقية، وأن يظلوا محققين لغايات أخلاقية. وكان لروسُّو أن يرى هذا المنهج مدمرًا للإرادة العامة. لأنه كان يأمل أن يتعلم الأفراد تنحية الهموم الذاتية جانبًا فيما يعلون بدلاً منها مصالح المجتمع كهدف أساسى لحياتهم. ولهذا الغرض كان من أهداف العقد الاجتماعى لروسُّو أن يتحول الناس من أشخاص باحثين عن ذاتهم إلى مواطنين يجعلون من الالتزام بالصالح العام أهم بعد فى حياتهم.

ولم يكن لكانط وروسُّو أن يتفقا أيضًا فيما يخص احتمالات التفكير العام. فكان من الوارد بالنسبة لهما أن يكون لدى كل منهما توقعات مختلفة، لما يمكن تحقيقه من التفكير العام. بالنسبة لروسُّو لا يمكن للعقل العام دائمًا أن يضع حلولاً للخلافات الواسعة بين الناس بصدد قضايا رئيسية. فكما رأينا عند روسُّو لا يمكن لنوع التفكير العام؛ الذى يحقق تحديد الصالح العام؛ أن يتحقق ماديًا وعلى أرض الواقع إلا عندما يتبنى الناس وجهات نظر حول قضايا رئيسية، بحيث تكون فى النهاية قريبة بالفعل من بعضها البعض.

هنا وبناءً على ما قدمناه فى الجزئية الأخيرة من تفسير لتطبيقات العقل العام بالنسبة لكانط، يخيل إلينا أنه لم يكن ليرغب فى تقييد العقل العام بالقدر الذى فعله روسُّو. ورؤيتنا هنا لمفهوم كانط عن العقل العام توحى بأن موقفه كان سيقتضى به التسليم بأن هذا العقل العام، قد لا يؤدى إلى الاتفاق على كل قضية. مع ذلك فهناك فضيلة (لا يراها روسو) يمكن أن نلمحها فى التفكير العام تعد فى صالح المجتمع حتى فى هذا الظرف. وهى؛ كما كان لكانط أن يبرهن؛ أنه فى حين لا يستطيع العقل العام حل الخلافات وسط الناس فإنه وبحكم احترام الناس لعملية التفكير العام؛ وبحكم أنه يتيح لهم فهم رؤى الآخرين بشكل كامل؛ فإنهم يبقون قادرين على العيش معًا فى سلام فى إطار من الاحترام المتبادل.

وكان لروسو أن يشكك فى هذه الفرضية، قائلاً: لو افترضنا أن كانط قد تبنى هذه الرؤية فمن الجائز لنا أن نتهمه بالسذاجة المفرطة. فعندما تكون هناك خلافات واسعة حول قضايا رئيسية، والحجة هنا لروسو، فسيكون هناك احتمال بأن تحل العداوة الداخلية فى المجتمع. ومن ثم يغيب الالتزام المشترك بتدعيم الصالح العام. وكان أمل روسو فى أن يتفادى هذه النتيجة، عندما نادى بإحلال وضع يمكن فيه تقليل الاختلافات فى الرأى والمواقف، بشفاعة ما هو مشترك بين الناس من منظورات وقيم. ولنتذكر أن روسو قد حداه الأمل بأن الفلاحين؛ مجازًا عن عامة الناس؛ سيسنون القوانين بدون التعرض لإعاقة من تلك الأفكار والأيديولوجيات المركبة والمعقدة.

لكن كانط كان له بالتأكيد أن يزعم في رده بأن هذه الصورة للحياة تُحسّن من وصف الناس فى المجتمع الحديث؛ حيث من المحتمل أن تكثر وجهات النظر المختلفة حول كثير من القضايا، ومن ثم فعندما نفرض نظامًا على هذه التعددية من أجل إزالة كثير من وجهات النظر المتنافسة، فنحن نقضى على الحرية فى المجتمع المدنى. وهو اتجاه كفيل بإلغاء أية حاجة إلى الاستخدام العام للعقل المنتظر فى العالم الجديد المستنير.

هوامش الفصل الحادى عشر

انظر "الموسوعة الفلسفية. ص. ٣٣٠ (المترجم).

(١) Immanuel Kant, "What Is Enlightenment?" in On History, edited by Lewis Beck White, (Indianapolis: Bobbs-Merril, 1957), ص ٧ and ص ص ٦-٨, Also, see, Onoro O' Neill, "The Public Use of Reason," Political Theory, Vol. 14:4, November, 1986, ص ص ٥٢٣-٢٤ .

(٢) Immanuel Kant, "What Enlightenment?", ص ٢

(٣) Immanuel Kant, Critique of Just Judgement, trans. J. H. Bernard, (New York, 1951), ص ص ١٣٦-٣٧. See also Onora O' Neill, The Public Use of Reason,' ص ص ٥٤٣-٤٤,

(٤) Kant, Critique of Judgement, ص ١٣٦ .

(٥) المرجع السابق. ص, ٥٤٤, ١٣٧, Also, O' Neill, "Public Use of Reason," ص

(٦) Kant, Critique of Judgement, ص ص ١٣٦-٣٧, Also, O' Neill, "Public Use of Reason," ص ص ٥٤٤-٤٥ .

(٧) O'Neill, "Public Use of Reason," ص ٥٤١ .

(٨) Kant, "What is Enlightenment?" ص ٦ .

(٩) Immanuel Kant, Critique of Practical Reason, trans. Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs- Merrill: 1956), ص ٧٢ .

(١٠) Immanuel Kant, Groundwork of the Metaphysic of Morals, translated by H. J. Paton (New York: Harper Torchbook, 1956), ص ص ٨٩-٩١ .

(١١) المرجع السابق. ص, ٨٨ . Italics are in the text.

(١٢) Kant, "Metaphysical Foundations of Morals," in "The Philosophy of Kant, edited by Carl Friedrich, (New York: Modern Library, 1949), ص ١٧١ .

(١٣) Immanuel Kant, Grundwork of the Metaphysics of Morals, ص ٩٥ . Also, "Metaphysical Foundations of Morals, in The Philosophy of Kant, ص ١٧٨ . Here Kant says that the main practical imperative is: "Act so as to treat man, in your own person as well as in that of anyone else, always as an end never merely as a means." Italics in text

(١٤) Immanuel Kant, Ethical Philosophy, Part II.. Metaphysical Principles of Virtue, translated by James W. Ellington, (Indianapolis: Hackett, 1983), ص ص ٥٣, ٨٢, ١٤١ .

(١٥) Immanuel Kant, The Metaphysical Elements of the Theory of Rights, in Kant's Political Writings, ed. by Hans Reiss, (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), ص ١٣٦ .

(١٦) المرجع السابق. ,ص ١٣٣ . .Italics in text

(١٧) المرجع السابق. ,ص ١٣٤ .

(١٨) المرجع السابق. ,ص ص ١٣٤-٣٥ .

(١٩) المرجع السابق. ,ص ١٣٣, Italics in text. See on this point, Patrick Riley, Kant's Political Philosophy, (Tortowa, New Jersey: Rowan and Littlefield, 1983), ص ص ٩-١٧,

(٢٠) Kant, "Idea for Universal History," in On History, ص ١٦ .

(٢١) Kant, "Idea for Universal History," ص ص ١٦-١٧ of; "Perpetual Peace," On History the Theory of right, ص ١٣٩ .

(٢٢) Kant, " Perpetual Peace," On History, ص ١١٢ .

(٢٣) Kant, The Metaphysical Elements of the Theory of Rights, ص ١٣٩ .

(٢٤) المرجع السابق. ,ص ص ١٣٨-٣٩ . .Italics in text

(٢٥) المرجع السابق. ,ص ١٦٣ . .Italics in text

(٢٦) 26 Kant, "Idea for a Universal History," ص ص ١١-١٣ .

(٢٧) المرجع السابق. ,ص ١٥ .

(٢٨) المرجع السابق. ,ص ١٥ .

(٢٩) المرجع السابق. ,ص ١٥ .

(٣٠) المرجع السابق. ,ص ٢٢ .

(٣١) المرجع السابق. ,ص ١٦ .

(٣٢) المرجع السابق. ,ص ١٧ .

(٣٣) المرجع السابق. ,ص ١٨ .

(٣٤) Bid., ص ص ١٧-١٨, ٢١ .

(٣٥) المرجع السابق. ,ص ص ٢١-٢٢ .

(٣٦) المرجع السابق. ,ص ٢١ .

(٣٧) المرجع السابق. ,ص ص ١٨-١٩ .

(٣٨) Kant, "Perpetual Peace," ص ص ٨٥-٨٩ .

(٣٩) المرجع السابق. ,ص ٩٢ .

(٤٠) المرجع السابق. ,ص ٩٣

(٤١) المرجع السابق. ,ص ص ٩٤-٩٥ .

(٤٢) المرجع السابق. ,ص ٩٨ .

(٤٣) المرجع السابق. ,ص ١٠١ .

(٤٤) المرجع السابق. ,ص ص ١٠٠-١٠١ .

(٤٥) المرجع السابق. ,ص ١٠٠ .

(٤٦) المرجع السابق. ,ص ١٠٢ .

(٤٧) المرجع السابق. ,ص ص ,١٠٣ ١١٤ .

(٤٨) المرجع السابق. ,ص ١٠٣ .

(٤٩) Kant, The Metaphysical Elements of the Theory of Right, ص١٣٩ .

(٥٠) المرجع السابق. ,ص ١٣٩-١٤٠ . .Italics in text

(٥١) Kant, What is Enlightenment?," ص ٩ also, ص ص; ٥.٦.٧, Here, Kant had in mind "venerable ecclesiastics," who would submit their opinions to public testing, but his view of public reason would suggest that others engaged in public offices, as well as active citizens, should also adhere to the standards of public reason, too.

قراءات مقترحة

Arendt, Hannah. Lectures on Kant's Political Philosophy. Edited and with and interpretive essay by Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
Beiner, Ronald and Booth, William James. Edited. Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy. New Haven: Yale University Press, 1993.
-------. Political Judgement, London: Methuen, 1983.
Howard, Dick. The Politics of Critique. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
Kant, Immanuel, Kant's Political Writings. Edited by Hans Reiss. Cambridge: Cambridge University press, 1970.
Riley, Patrick. Kant's Political Philosophy. Totowa, N.J.: Rowan and Littlefield, 1983.
Rosen, Allen D. Kant's Theory of Justice. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
Saner, Hans. Kant's Political Thought. Chicago: University of Chicago Press, 1973.
Schell, Susan M. The Rights of Reason: A Study of Kant's Philosophy and Politics. Toronto: University of Toronto Press, 1980.
Williams, Howard Lloyd. Edited. Essays on Kant's Political Philosophy. Chicago: university of Chicago Press, 1992

الفصل الثاني عشر

هيجل: المجتمع المدني والدولة

١ . مقدمة

تدور مناقشتنا فى هذا الفصل حول هيجل(*) G.W.F. Hegel (١٧٧٠ - ١٨٣١) ، الذى يعد عمله؛ "فلسفة الحق" Philosophy of Right بيانًا على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة للمجتمع المدنى. ويتمثل الاهتمام الرئيسى من وراء مناقشتنا لهذا العمل، في الوقوف على نقد هيجل لكانط. فقد رأى هيجل أن مقاربة كانط فى الأخلاق لم تمثل سوى نوع من "الظاهرية الفارغة" أى أن تصوير كانط لمبادئه الأخلاقية الأساسية لا يقول سوى أن الأفراد عليهم أن يفعلوا ما يتفق مع ما يشكل واجبات أخلاقية ضرورية. ولكن مقاربته لتحديد هذه الواجبات لا تحدد بوضوح المحتوى الفعلى لتلك الواجبات. (١) إذن، تعد فلسفة كانط الأخلاقية ظاهرية فارغة عند هيجل، لأنه فى الوقت الذى يخبرنا بأنه من المفروض دومًا على المرء أن يقوم بواجبه فإنه لا يفيدنا مطلقًا عن طبيعة ذلك الواجب على وجه التحديد.

بالطبع كان لكانط أن يعترض على توصيف ونعت هيجل لرؤيته، ومن ثم كان من شأنه أن يدفع بأنه قد بين بالفعل الأبعاد الملموسة لواجبات الناس، عندما طور رؤيته

(*) ولد فى شتوتجارت بألمانيا، ويعد واحدًا من أعظم الفلاسفة تأثيرًا فى جموع العصور. والحق أن تاريخ الفلسفة منذ وفاته يمكن أن يعد سلسلة من الخروج عليه وعلى أتباعه. ولكى يكتسب المرء شيئا من المنظور التاريخى عن كيركجارد، وماركس، وعن الماركسية الوجودية، وعن الأرثوذكسية الجديدة..لا بد أن يأخذ فى اعتباره تأثير هيجل كونه أحد العوامل الرئيسية. انظر الموسوعة الفلسفية، ص. ٥١٢ . (المترجم).

بخصوص المجتمع المدنى. فالمجتمع المدنى يمثل مؤسسات يمكنها أن تبلغ الحرية المتكافئة، وبأفضل صورة ممكنة. وهى بهذا تمارس هذا المطلب الخاص بمعاملة الناس كغايات، لا كوسائل. ومن وجهة نظرنا، فقد بدا كانط وكأن لديه حجة جيدة فى وجه هيجل. لكن هيجل كان لديه رأى آخر.

ففى مناقشته للحياة الأخلاقية ethical life على حد تعبيره، سعى هيجل إلى توضيح المحتوى الدقيق لنماذج السلوك والالتزامات المطلوبة التى يجب على الأفراد تعزيزها. ولم يكن همه الرئيسى فى هذا مجرد تكريس احترام الناس لحقوق الآخرين والتزامهم بذلك فحسب، بل كذلك بضرورة إيجاد مؤسسات تُقر طبيعة السلوك الواجب تعزيزه فى سبيل تلبية هذا الهدف. ومن ثم فكل الناس؛ بالنسبة لهيجل؛ يمتلكون "أهلية للحقوق"، ومن الواجب عليهم أن يحترموا هذه الحقوق، وأن يعيشوا وفقًا للأمر القائل: "لا بد أن نكون أشخاصًا وأن نحترم الآخرين كأشخاص"(٢) .

٢ . فنومنولوجيا الروح

أفرد هيجل لتلك المؤسسات الأساسية المعنية ببلوغ هذا الهدف مساحة من المناقشة، فيما قدمه من رؤى حول كل من الدولة والمجتمع المدنى. وقبل أن نمضى فى مناقشة رؤيته للمجتمع المدنى من الأهمية أن نضع هذه الرؤية فى سياق اتجاهه الخاص بتطور الفهم الإنسانى عبر التاريخ. حيث سنركز على تلك الرؤية القائلة؛ حسب هيجل؛ إنه بوصول المجتمع إلى ما كان عليه- أثناء الفترة التى عاشها هيجل- ومن خلال ما وصفه من تطور الدولة، يكون المجتمع قد بلغ أفضل صيغة اجتماعية وسياسية ممكنة.

وفى هذا المقام يعد كتابهُ "فنومنولوجيا الروح" أو علم ظواهر الروح Phenomenology of Spirit الذى نشر عام ١٨٠٧ تبريرًا أساسيًا لمفاهيم المجتمع المدنى والدولة التى نناقشها عبر النقاط الرئيسية لهذا الفصل(٣) . وتقوم حجته العامة

لإظهار ذلك التاريخ الذى تلا فترة تبين بوضوح أن الصيغة الفضلى والأسمى للمجتمع والدولة، هى تلك الصيغة التى تحترم حقوق المواطنين فى نظام يتميز بحكومة نيابية وقيادة قوية فى السلطة التنفيذية.

يصور هيجل فى كتابه فنومنولوجيا الروح المستويات المختلفة للفهم الإنسانى بدءًا من مستوى الخبرة التى لا تمثل سوى مدركات الحس الخام **raw sense perceptions**، انتقالاً لمرحلة الحصول على معرفة كاملة للمحتوى العقلانى والأخلاقى للخبرة الإنسانية. هذا بالإضافة إلى وقوفه على تطور الوعى الأخلاقى عبر التاريخ؛ بدءًا من مفاهيم المجتمع المفتقدة للكمال الأخلاقى وصولاً فى " نهاية التاريخ"(*) إلى فهم شامل لكل من طبيعة الأخلاق والأعمال المادية الضرورية لإدراكها. وقد كانت نهاية التاريخ بالنسبة لهيجل فى عام ١٨٠٦ عندما وصلت البشرية إلى مرحلة يستحيل بعدها تحقيق المزيد من التطور الأخلاقى. بهذه النهاية أصبحت مُثُل الحرية والمساواة منتشرة عبر العالم، متجسدة كأفكار فى الدولة الحديثة، لا سيما فى المجتمع المدنى كما وصفه هيجل(٤) .

ولا يتسع المجال هنا سوى لتقديم ملخص عن المسار الذى سلكه هيجل نحو معرفة الروح أو الوصول إلى وعى أخلاقى كامل؛ مثلما جاء فى كتاب "فينومينولوجيا الروح." ففى المراحل الأولى من الوعى التى يطلق عليها اليقين الحسى **sense-certainty** يتمثل

(*) ساد فى عهد هيجل جو يتميز بالركون إلى رؤى الإلهام كان يشيع فى الفلسفة الألمانية، وهو ما لا يمكن تعقبه بدءا مما قاله كانط فى مقدمة كتابه "نقد العقل المحض"، ١٧٨١ من أنه يأمل أن تصل الفلسفة إلى الحقيقة فى نهاية القرن، وحاول فيخته عام ١٧٩٤ أن يحقق ما وعد به كانط؛ ولم يلبث شيلينج الذى تحمس فى البداية لجهود فيخته أن سلك طريق البناء على ما وضعه كانط وفيخته فأصدر "مذهبه الخاص فى المثالية المتعالية" عام ١٨٠٠ . وجاء هيجل شاعراً أنه يكمل ما بدأه كل من كانط، وفيخته، وشيلينج؛ بالإضافة إلى ما كان سائدا وقتها من شعور بأن ثمة عهدا بأكمله قد بلغ نهايته، وأحس هيجل؛ مثلما أحس جيته الكهل؛ أن المدينة التى عرفها قد وصلت إلى ختامها، وأنه يعود ناظرا إلى التاريخ الأوروبى ويلخصه على نحوٍ ما. فهو يقول فى مقدمة كتابه "فلسفة القانون": "حين تضع الفلسفة لونا رماديا فوق رمادى آخر، معنى ذلك أن شكلاً من أشكال الحياة قد شاخ، ولا يمكن أن يعود الشباب بهذه الألوان الدكناء بعضها فوق بعض بل يمكن أن يفهم فحسب أن بومة مينرفا لا تبدأ فى الطيران إلا وقت الغسق." (المترجم).

فهم الذات لدى الشخص فى مجرد مدركات حسية خام للعالم، أو "معرفة ما هو حالى أو ببساطة ما هو كائن"(٥) . فى هذه المرحلة يشير المرء إلى صفات الموضوعات المدركة بصيغة "ما هو آنى" أو "ما هو ماثل"، ولكنه لا يكون قادراً على إدماج هذه الخصائص المدركة فى صيغة موحدة. ومن ثم صياغة الموضوع الكلى الذى تشكل فيه كل واحدة من الخصائص المدركة عنصراً أساسياً. حيث فى هذه المرحلة يمكن للمرء أن يرى هذا الغصن وتلك الورقة لكنه يفتقد القدرة على صياغة المفهوم الذى يتسنى له بواسطته أن يرتب على هذه الخبرة القول بأن "هذه شجرة"(٦) .

المستوى التالى من الوعى هو الوعى الذاتى **self-consciousness** حيث نفهم أنفسنا كأشخاص مستقلين نتمتع بماهية خاصة تميزنا عن الآخرين. ونحن فى المراحل المبكرة من هذا الوعى الذاتى لا نملك معرفة كاملة للروح، أو المفاهيم الأخلاقية التى يجب أن تحكم حياتنا. بل يظل وجود الوعى الذاتى دالاً على أن تلك المعرفة ماثلة فى الأفق."(٧) ومن ثم فنحن فى هذه المرحلة نتجاوز تلك الحياة المُعرفة فى ضوء خبرة مخططة وفق ما هو آنى وما هو ماثل ونبدأ فى الانتقال إلى المستوى الأعلى من الفهم الأخلاقى للوعى بالذات. "بمفهوم الروح يجد الوعى الذاتى للمرة الأولى نقطة تحوله من ذلك العرض الملون للمحسوس هنا والآن... إلى النهار الروحى للحاضر"(٨) . يبدأ الوعى الذاتى فى الكشف عن صفته الأخلاقية الكاملة فيما صوره هيجل "بالإنسان الأول" "**first man**" .

وقد جاء تناول هذا "الإنسان الأول" شبيهاً لما ورد من رسم "حالة الطبيعة" كما عرضناها فى الفصول السابقة عند كل من هوبز ولوك وروسو. حيث تمثل حالة الطبيعة وصفًا لما يُفترض أن تكون عليه حالة الناس فى المرحلة السابقة على طور المجتمع الرسمى. وبالمثل، فإن مفهوم الإنسان الأول يقدم صورة لخصائص الإنسانية فى مراحلها الأولى. فالأفراد، حسب هيجل، من هذا الطراز فى حاجة إلى الاعتراف بهم من قبل الآخرين، وأن يلقوا لديهم قبولاً لأنفسهم كبشر(٩) .

وفى بحثهم عن الاعتراف بالذات لدى الآخرين، يظهر الناس راغبين فى أكثر من مجرد إرضاء الرغبات الأساسية، مثل الحاجة إلى الطعام والمأوى أو ما يقيم الحياة.

فهم بالإضافة إلى ذلك يريدون من الآخرين أن يمنحوهم قيمة وأهمية لحياتهم. فالأفراد لا يمكنهم أن يصيروا على وعى بأنفسهم كأشخاص ذوى ماهية خاصة، ما لم يمنحهم الآخرون قيمة كأشخاص منفردين(١٠) . ولكن فى هذه المرحلة من التاريخ؛ عندما تكون الخبرة الرئيسية متمثلة فى "الإنسان الأول"؛ تنشأ العلاقات المدمرة. لماذا؟ رأى هيجل أنه فى سعى كل شخص للاعتراف به من قبل الآخرين، من الطبيعى أن يحاول الحصول على هذا الاعتراف بدون رده إلى الآخرين. ويُتَوج هذا الوضع بالصراع معيداً إلى الأذهان حالة الطبيعة عند هوبز التى يسعى كل امرئ فيها إلى إجبار الآخرين على منحهم إياه القيمة التى يبحث عنها، فى الوقت الذى لا يمنحهم فيه نفس الاعتبار لقيمتهم(١١) .

وتجسد رواية هيجل لهذه الخبرة رؤيته لهذا الصراع الذى طال ما استشهد به بين السيد والعبد. لأنه فى نظر هيجل وفى هذا الوضع الذى يشبه حالة الطبيعة الهوبزية، ويسعى فيه كل شخص إلى الحصول على الاعتراف من قبل الآخرين بدون رد ذلك، يتمثل المنتصرون فى السادة الذين يُخضعون الآخرين لسلطتهم، ويتخذونهم عبيداً لهم. حيث يتيح السادة للعبيد العيش لا لشىء سوى أن يقوموا على خدمتهم. والحقيقة أن هذا الوضع يخلق علاقة بين السيد والعبد يتقلص فيها وضع العبد إلى مجرد حيوان مذعور لا كرامة له ولا إنسانية. ولكن هذه الخبرة تحمل فى كنفها عوامل هدمها تاركة كلاً من السادة والعبيد فى الشقاء ينعمون(١٢) . فمن يعترف بالسيد سوى هذا العبد الذى لا يحترمه؟ الحقيقة التى مؤداها أنه يُعترف به من قبل من لا يمكنه فى الحقيقة منحه الاعتبار الذى يطلبه. بالمثل لا يمكن للعبد أيضاً أن يكون سعيداً فى هذه العلاقة حيث إنه لم يُعترف به مطلقاً كإنسان بل كمجرد وسيلة يستخدمها السيد لغاياته(١٣) .

وتصبح خبرة العبد فى النهاية أساساً ينطلق منه نحو الحرية، وخلق مجتمع مدنى يقوم على الالتزام بالحقوق الكاملة للجميع. كيف يحدث هذا؟ فى البداية يجد العبد نفسه فى عمل من أجل السيد، يحقق للأخير الإشباع الذى يبغيه. حيث تتمثل

دافعية العبد للعمل هنا فى الخوف من السيد. ومع ذلك فمع تقدم التاريخ يطور العبد من قدرته على أداء العمل، بدوافع تضفى على العمل قيمة، من قبيل الإحساس بالمسئولية. ومع نشوء هذه الدوافع يدرك العبد أنه ليس مجرد أداة للسيد، بل إنسان حقيقى؛ فيتقدم ويتطور أكثر فأكثر عندما يدرك أنه قادر على العمل الخلاق الذى يؤدى به إلى اختراع التقنية التى تتيح له تغيير العالم الخارجى. هذه الخبرة تمكنه من تصور مجتمع يتغلب فيه على خوفه من السيد، ويدعو فيه إلى حريته. ولكن نظراً لأن العبد مازال مقيداً بسيده، فهو لم يعد حراً بعد. ومن ثم فهو فى مرحلة لا يمكنه فيها إلا أن يتوق إلى الحرية، ويتصور كيف ستكون الحياة عندما ينالها[١٤] .

وهنا يطور العبد من فلسفة تنم عن رغبته فى الحرية. فكانت المسيحية أهم ما جاء به العبد فى هذا الصدد. فالمسيحية فى نظر هيجل طريق للتفكير يؤدى دائماً إلى بناء مجتمع مدنى، يقوم على فكرة توفير الحرية للجميع. كيف يحدث هذا؟ تقوم المسيحية على رؤية مفادها أن جميع الناس لديهم المقدرة على القيام باختيارات أخلاقية. والحرية هى أن تكون فى وضع يمنحك اختيار الأخلاق دون الشر. ومن ثم فالأفراد بحريتهم يمكنهم جعل الأخلاق أساساً لحياتهم. غير أن هذا الهدف بالنسبة للمسيحى لا يمكن بلوغه على نحو كامل على الأرض، إنما إدراكه يكون فى الحياة الآخرة أو جنة الله. وبامتلاك المسيحية للفهم الصحيح للحرية، فهى تخبر الناس بألا يتوقعوها أو ينتظروها فى هذه الحياة. ومع تقدم البشرية فى التاريخ؛ بالنسبة لهيجل؛ يبزغ المجتمع المدنى الذى يتيح للناس إدراك الرؤية الأخلاقية المسيحية فى هذه الحياة. والمجتمع المدنى هنا، هو وضع يتجسد البحث عن الحرية فيه فى إمكانية الاعتراف المتبادل mutual recognition أو الاحترام المشترك لحقوق الجميع[١٥] . وهى الخبرة التى تمت مناقشتها فى كتابه "فلسفة الحق" Philosophy of Right الذى وصف فيه هيجل العلاقة بين الدولة والمجتمع المدنى.

٣ . المجتمع المدنى

ما هو إذن المجتمع المدنى؟ وكيف يمكن من خلاله تحقيق هذا الاعتراف المتبادل؟ يرى هيجل أن المجتمع المدنى يتمثل فى ذلك المجال المنفصل/ الحيز المستقل الذى يستوعب المصالح الموجودة بعيداً عن الدولة. وهو متصور" كساحة تتلاقى فيها المصلحة الفردية لكل شخص بمصلحة الآخر". ووفقًا لوجهة النظر هذه، يمثل المجتمع المدنى حيزًا من الحياة يعد معاديًا للدولة والتزامها بإعلاء نظرة أرقى للصالح العام(١٦) . حيث تشير خبرة المجتمع المدنى فى هذه الرؤية إلى وضع يسعى الأفراد فيه لتتبع مصالحهم الذاتية، وغالبًا بدون اعتبار للالتزامات والواجبات التى تشكل أهمية أساسية فى حماية الحقوق الواجب منحها للجميع. وعلى الدولة بدورها أن تعمل على التغلب على تلك الملامح التدميرية التى تكتنف نزعات المصلحة الذاتية، وذلك بغرض تحقيق مناخ للفضيلة المدنية، وما يصاحبه من تدعيم للصالح العام متضمنًا احترام حقوق الآخرين.

ولكن ما ملامح الحياة المعاصرة التى تقحم المجتمع المدنى فى ساحة من المصالح المتعاركة؟ وكيف يتجاوز المجتمع المدنى هذا الوضع لخلق مجتمع يتحقق فيه الاحترام المتبادل للحقوق؟ مناقشة الجزئية الأولى من هذا السؤال نخصص لها الفقرات التالية. أما الجزئية التى سنناقش فيها أدوار النقابات والدولة فستكون ردًا على الجزء الثانى من السؤال.

بادئ ذى بدء، يتألف الناس من العمال ومن المستهلكين، الذين يستهلكون المنتجات الناتجة عن عمل العمال. ولنركز على هذا البعد الأخير أولاً. فعلى خلاف ماركس الذى سنأتى إلى مناقشته لاحقًا؛ رأى هيجل أن الصفة الرئيسية للأفراد فى المجتمع المدنى ليست فى كونهم سلعًا تُباع وتُشترى من قِبل أناس أكثر حظوة وقوة، ممن يسعون إلى استخدام قوة عمل الآخرين من أجل مساعيهم الخاصة. بل على العكس نجد الأفراد عنده مدفوعين لخلق تنوع من الحاجات الجديدة يسعون لإشباعها الواحدة تلو الأخرى.

ولماذا تتكاثر الحاجات؟ لأن الناس، كما يقول هيجل، يتمسكون "بمطلب المساواة فى إشباع الحاجات." وفيما هم يضاهون بعضهم البعض كمستهلكين نجدهم يخلقون شعوراً بالمساواة فيما بينهم. كما أنه وفى السياق نفسه، وحيث يبدى كل فرد رغبات مشابهة فيما يخص استهلاك السلع والمنافع، دائماً ما تكون هناك حاجة إلى الاختلاف عن الآخرين، حاجة إلى التميز يفصحون عنها فى سعيهم؛ أى الأفراد؛ لامتلاك سلع أو منافع متميزة.

فى هذا السياق تأخذ الحاجات فى اتساع متواصل مصاحب لتطور الشهوات التى يجب إشباعها بخلق وتطوير منتجات جديدة[١٧] . وفى مناقشته لتكاثر الحاجات، كان فى ذهن هيجل لا محالة وضع السوق الحديث. حيث يأمل الناس فى امتلاك ما يكفى من مال لإشباع رغباتهم، وفى إيجاد طرق لإشباع الرغبات الكثيرة عند الآخرين كوسيلة لكسب المال. ولعل مراكز التسوق الأمريكية التى تزخر بماركات وأنماط متنوعة من المنتجات تعد نموذجاً مجسداً لما يقصده هيجل.

وتلبية الحاجات لا يمكن أن تتأتى لنا إلا من خلال العمل الذى ينتج السلع ويشبع الحاجات الأساسية[١٨] . والعمل الذى يؤديه كل شخص هو جزء من عملية أكبر أو تقسيم أوسع للعمل؛ نظام يتيح لوظيفة كل عامل أن تكون "أقل تعقيداً" . ومن ثم تكون مهام كل عامل أسهل فى الأداء. وبفضل هذه الحقيقة تتزايد مهارة كل شخص جنباً إلى جنب مع الناتج الكلى لعمله. وهنا يجد الأفراد أنفسهم فى علاقات تتصف بالاعتماد المتبادل على بعضهم البعض، كلٌ يساهم فى مهمة أكبر لإنتاج ما يكفى من البضائع والسلع المتنوعة فى سبيل إشباع الحاجات المختلفة لدى أعضاء المجتمع. وتقسيم العمل بالنسبة لهيجل يرمز إلى "وجود اعتماد الجميع على بعضهم البعض، وعلاقاتهم المتبادلة فى إشباع حاجات الآخرين"[١٩] . كما أنه وبمضى الوقت؛ بعد أن يصير العمل أكثر تحديداً فى ضوء تقسيم العمل؛ يصبح العمل أكثر آلية وروتينية بحيث يمكن وقتها إحلال الماكينات محل الإنسان[٢٠] .

وسنجد أن ما يدعم البنية الكاملة للسوق من استهلاك وعمل هو المجتمع المدنى الذى يقوم على تقسيمات طبقية. فهناك طبقة الفلاحين وطبقة التجار وطبقة الموظفين

المدنيين. تتكون طبقة المزارعين من ملاك الأراضى ممن تأتى دخولهم من أعمال الفلاحة. وترابطهم كطبقة يكمن فى كل ما من شأنه ضمان استقلالهم فى المجتمع، لا سيما الأهمية الاجتماعية والمكانة البارزة التى يمنحها المجتمع لعائلات بعينها، وما يحوزونه من ملكيات خاصة. أما الطبقة التجارية، فهى تشكل نظام العمل الذى ينتج ما يشبع حاجات الناس من منافع وسلع. وتضم هذه الطبقة عمال الإنتاج الضخم والحرفيين الذين يعملون فى منظومة العمل التى يضعها رجال الأعمال المهتمون بإنتاج السلع. وذلك النمط من رجال الأعمال المنخرطين فى مجال التبادل والتجارة لما تم إنتاجه من سلع وبضائع. ومن الطبيعى هنا أن تكون هذه الطبقة مهتمة بإيجاد طرق لجعل الربح المالى هدفًا رئيسيًا لعملهم. أما طبقة المثقفين المُشَكَّلة من موظفين مدنيين؛ هذه الطبقة المتوسطة؛ فإنها تقوم بإرساء البيروقراطية التنفيذية، وتتلخص مهمتهم الرئيسية فى تنفيذ القانون على نحو عادل وموضوعى، وهم فى هذا يطلق عليهم "الطبقة العمومية" لأنهم من المفترض أن يكونوا قادرين على التنزه فوق المصلحة الذاتية(٢١) .

وهنا فإن سعى كل شخص لكسب العيش، وتطلعه إلى إحراز الملكية على الموارد التى بواسطتها يمكنه تحقيق رغباته، وكذلك مسألة تنظيم العمل والبناء الطبقى للمجتمع، كل هذا بلا شك يزج بالمجتمع المدنى إلى وضع يموج بالجماعات والأفراد المتنافسين. حيث يسعى الجميع إلى الكسب على حساب الآخر وفى الغالب بدون الاعتبار للصالح العام(*). فكيف يتم تجاوز هذه المصالح المتصارعة، بحيث لا تكون

(*) حين أنشأ هيجل الدولة- الوظيفة كمرجع أعلى للتقرير وكعقل فعال، وحين وصف المجتمع المدنى كحقل للصراع من أجل الربح، وحين عرض الملكية والعمل كمقومات محتومة فى المسار التاريخى، وحين وعد مستقبلاً بالإشباع الشامل كمحصلة لـ "عالمية" الدولة الموظفة، لم يقم بغير تخدير للوضع الواقعى. وضع المجتمعات التى استولت فيها أقلية من السكان، البرجوازية الصناعية والتجارية والملاك العقاريين، على مقدرات الدولة وسلطانها للحفاظ على استغلالها الاقتصادى وهيمنتها السياسية، ونسى أن الفئات القائدة سياسيًا فى روسيا كما فى فرنسا والمملكة المتحدة أبعد ما تكون عن أى انفصال عن المجتمع المدنى وأنها تحتل فيه مكانة مهيمنة وأن قراراتها التى تزعم اتخاذها وفقا للمصلحة العامة إنما تفيد فى تعزيز سلطتها. وبذلك لم ير أن نشاط المجتمع كما تصوره يلزم الصناعيين والملاك العقاريين بالسعى وراء الربح الأقصى =

مصالح طبقة واحدة فقط؛ ولنقل طبقة التجاريين؛ هى المهيمنة نافية بذلك أية أهمية لحاجات الطبقات الأخرى فى المجتمع؟

لإنجاز هذا الهدف تطرق هيجل إلى مناقشة النقابات(*) corporations·[٢٢] التى تتكون من تنظيمات تضم العمال ورجال الأعمال، وتقوم على إنجاز هدف إنتاجى فى المجتمع. ومن ثم فإنها وفى هذا الإطار تؤدى كل نقابة نمطًا مهمًّا من العمل يعد ضروريًا لصالح المجتمع. علاوة على أن كل نقابة من شأنها، كما يقول هيجل، أن تعتنى بمصالحها الخاصة فى إطار الحيز الخاص بها"[٢٣] . فقد توجد مؤسسات لأنماط متنوعة من الأنشطة المنتجة. لنقل مثلاً، وبالاستعانة بأمثلة معاصرة؛ صناعة الصلب أو الأجهزة الكهربائية. كل من هذه النقابات لا بد أن يكون لديها احتكار للتحكم فى إنتاج المنتجات المرتبطة بحيزها أو مجال نشاطها الخاص. هذا بالإضافة إلى أنها خلال عملها فى هذا الحيز الخاص، قد تتنافس مع نقابات أخرى. على سبيل المثال قد تتصارع مصالح مؤسسة كهربائية مع مؤسسات الصلب، حيث تسعى الأولى إلى تخفيض سعر الصلب بما يمكِّنُها من تصنيع أجهزة كهربية بتكلفة أقل. ولكن لأن النقابات؛ كما يقول هيجل؛ خاضعة لإشراف السلطة العامة "فإن نشاطها سيكون موكولاً إلى الدولة"[٢٤] . ومن ثم فإن الصراعات يمكن تسويتها والتوسط فيها باسم

= ويممارسة عنف متزايد دائما وأبدا ضد شغيلة المدن والأرياف. من تحليل لنقد ماركس لفلسفة الحق الهيجلية، تاريخ الأفكار السياسية، فرانسوا شاتيل، وآخرون، ترجمة خليل أحمد خليل، كتاب الفكر العربى، ١٩٨٤ , (المترجم).

(*) الترجمة الصحيحة للمصطلح هنا هى النقابات وليس المؤسسات الضخمة الحديثة، وقد استندنا فى هذا إلى المقابل الألمانى، وأيضًا اعتمدنا على مصدر ثقة يتمثل فيما ورد على لسان ماركس فى حديثه عن أن البنية الإقطاعية للملكية العقارية (فى ألمانيا) يقابلها فى المدن الملكية النقابية التى هى تنظيم إقطاعى للحرف. فقد كانت الملكية هنا تقوم بصورة رئيسية فى عمل كل فرد: إن ضرورة الاتحاد ضد النبالة النهابة المتحدة والحاجة إلى أسواق مغطاة مشتركة فى وقت كان الصناعى فيه تاجرا أيضا، والمنافسة المتعاظمة للأقنان الذين كانوا يهربون بأعداد كبيرة نحو المدن المزدهرة، والبنية الإقطاعية للبلاد بمجموعها، قد ولدت جميعًا النقابات الحرفية Corporations. انظر كارل ماركس، فريدريك انجلز: "الأيديولوجية الألمانية"، ترجمة د. فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٦٨ . (المترجم).

الرفاهية العامة للمجتمع ككل. وبناءً على هذه الإمكانية ستتولى الدولة، ضمن مهامها الرئيسية، مهمة التنسيق بين أنشطة المؤسسات، بحيث يمكن لكل منها إلى جانب إسهامها لمصلحتها الخاصة أن تساهم أيضًا فى الصالح العام.

وجزء من ذلك الصالح العام أن توفر تلك النقابات للناس عملاً أو وظيفة مفيدة ومنتجة. ففى النقابة التى تصبح "البيت الثانى" للفرد، يتلقى المرء التدريب المطلوب لتعلم المهارة التى سيؤديها، علاوة على وضعه تحت متابعة تجعله دائمًا يحافظ على مستوى مرتفع من الكفاءة. بالإضافة إلى ذلك ففى مقابل عمله يُمنح الشخص مستوى لائق من المعيشة، وكعضو ذى مكانة جيدة فى النقابة يحصل الفرد أيضًا وفى نظر العالم على اعتراف عام، أو كما يسميه هيجل دليلاً على كونه "شخص"، وأنه "ينتمى إلى كيان كلى يعد فى حد ذاته وحدة عضوية فى المجتمع ككل"(٢٥) .

والواضح أن سعى المرء لنيل الاعتراف به "كشخص" من قبل الآخرين والمجتمع، يبدو موحيًا بأنه ما لم يكن الفرد قادراً على أداء عمل ما بصورة جيدة، ومن ثم أن يكون عضواً فى نقابة متمتعًا بمكانة جيدة، فقد لا يتاح له حتى مجرد الاستمتاع بكامل الحقوق المكفولة للجميع. "فبدون أن يكون عضواً فى مؤسسة مفوضة.. يصبح المرء بلا مكانة أو كرامة. ومن ثم يسبب هذا الانعزال الهبوط بفاعلية أو تأثير عمله إلى درجة شخص- متمركز- حول ذاته، ويصبح رزقه ورضاه غير مضمونين"(٢٦) . وبالرغم من أننا لسنا بصدد البرهنة على أن الشخص غير العضو فى نقابة، لا بد أن تُنتزع حقوقه، فقد أشار هيجل إلى أنه أيًا كانت الحقوق التى يمتلكها الفرد، فستكون فى منزلة أقل قيمة من تلك الحقوق التى يمتلكها شخص يتمتع بعضوية كاملة فى نقابة.

ولإعطاء مثال على هذه النقطة من وحى ما نعيشه فى مجتمعنا حاليا، نقول إن الشخص الذى يتمتع بتقدير عال فى مهنة معينة، لا بد أن يتمتع باحترام يفوق الاحترام الذى يتمتع به شخص بلا عمل. أو ذلك الذى ندعوه، وقد يشاركنا هيجل فى هذا، بـ "عامل اليومية" أو الشخص الذى يلتحق بعمل مؤقت مقارنة بمن يعمل بوظيفة دائمة فى مجال ما(٢٧) . نعم إن العمالة المؤقتة أو عامل اليومية، سيتمتع بالحقوق نفسها المكفولة

للآخرين، ولكن بسبب وضعه الأقل شأنًا فى المجتمع، فلن تمنحه تلك الحقوق سوى دعم هزيل فى المجتمع قياسًا على ما تضمنه هذه الحقوق من دعم حقيقى. فعامل الأجر اليومى قد يكون قادرًا على ممارسة الحق فى حرية التعبير، ولكن من سيستمع له؟ قد يكون لديه الحق فى الحصول على رعاية صحية، ولكن هل سيكون بنفس الجودة المقدمة للأعضاء الأعلى مكانة فى المجتمع؟ وهكذا إلى غير ذلك.

وهذا الفشل المحتمل فى توفير قيمة كاملة لحقوق جميع من يقعوا خارج حيز النقابات، يعاود الظهور أيضًا فى معالجة أو نظرة هيجل للفقراء. فهو يرى أن الاقتصاد المزدهر سيضمن وظائف لمن يتمتعون بمهارات مطلوبة لدى المجتمع. ولكن فى الوقت نفسه لن تكون هناك وظائف لمن لا يتمتعون بالمهارات اللازمة(٢٨) . وبالتالى سيكون هناك "قطاع عريض" من الناس ممن سيتخلفون عن مستوى العيش الأساسى. " فكيف سيكون الأمر حيالهم؟ لم يناد هيجل بحصول الفقراء على مصروفات مالية، سواء من الأثرياء أو من المؤسسات الخيرية؛ لأن هذا سيثبطهم عن العمل. ومن ثم ففى غياب العمل لن يتمكنوا من نيل ما يمثل عند هيجل المبدأ الأساسى للمجتمع المدنى، ألا وهو الشعور باحترام الذات والاستقلالية(٢٩) .

كذلك لم ير هيجل أنه لزامًا على الدولة أن تخلق عملاً للمتعطلين، لأن هذا من شأنه أن يسبب تضخمًا Inflate" فى حجم الإنتاج" سيسفر عن زيادة فى السلع تفوق القدرة الفعلية على الشراء. وهذا ما يستتبع؛ عند هيجل؛ القول بأن المجتمع المدنى القائم على السوق الحر، غالبًا ما يكون عاجزًا عن حماية الناس من الوقوع فى براثن الفقر، ومن أن يصبحوا جزءًا من "الرعاع" أو ممن لا يقيمون وزنًا، بسبب فقرهم، لأىٍّ من القيم الأخلاقية الأساسية، مثل الصواب والخطأ واحترام الذات(٣٠) .

وهنا تكشف معالجة هيجل لوضع الفقراء عن مصدر رئيسى آخر من صراع المصالح فى المجتمع المدنى. ولكن من غير الواضح ما إذا كانت الدول عند هيجل التى تقوم بدور مهم فى مساعدة المجتمع المدنى لمواجهة المشكلات المرتبطة بالصراعات المتعلقة بالعمل والطبقة والاستهلاك، سيكون لها أى دور فعال فى مواجهة تلك المشكلات المرتبطة بالفقر والتى تنتج عن عدم التوازن الذى تخلفه حياة السوق.

٤ – الدولة والفضيلة المدنية

تعلو الدولة عند هيجل(*) فوق المصالح الخاصة التى تصنع المجتمع المدنى، وتوفر قاعدة لانتقال المجتمع نحو مفهوم الرفاهة العامة. ويجدر بنا أن نُذكِّر مرة أخرى أنه لا يجب الخلط عند هيجل بين الدولة و"المجتمع المدنى". ففى الأخير يفصح الناس عن مصالح خاصة، تعبر كل منها عن مفهوم المرء للحرية الشخصية. وإذا كان على الناس أن يُعرِّفوا أنفسهم تعريفًا مانعًا فى إطار مصالحهم التى يمتلكونها كأعضاء فى المجتمع المدنى، فمن شأنهم إذن أن يفكروا فى أن عضويتهم فى الدولة مسألة اختيارية، تقوم فى جانب كبير منها على ما إذا كانت الدولة ستدعم مصالحهم الخاصة أم لا. بيد أن كل شخص، حسب هيجل، مقدر عليه بصفته جزءًا من منظومة مؤداها التمتع بحياة مدنية كاملة، أن يعيش حياته بما يتفق مع مفاهيم للالتزام تتسم بفاعلية وإلزام على نحو شامل. والدولة التى تجسد تلك الالتزامات ليست اختيارية، بل حقيقة لازمة لأية حياة إنسانية مزدهرة(٣١) .

فالواقع أن هيجل لم يُؤسس سلطة الدولة على مفهوم اتفاق المصالح المختلفة فى المجتمع على قبولها. بل أسندها إلى إدراكنا بوجود حقيقة عقلية مستقلة عن المصالح المختلفة والمتنوعة في المجتمع، وأن الدولة توجد كهيئة مستقلة بذاتها فى علاقتها بهذه المصالح، بغرض واحد هو إعلاء هذه الحقيقة(٣٢) .

(*) الدولة الهيجلية هى الاتحاد الوثيق والكامل بين الفردية L'individualisme والشمول L'univer-salisme . فيجب على الدولة ألا تفرض قط على المواطنين شيئا من شأنه أن يمس ببعض الذوات ivdiridualile` ومن جهة أخرى يجب على المواطنين ألا يطلبوا أو ينتظروا من الدولة شيئا يكون قابلا أن يجعلهم خارج قانون الطبيعة الإنسانية ، فى الدولة تتجه إرادة كل إنسان إلى الشمول بمعنى إلى اللانهائى وفى الدولة وبواسطتها تكون الحرية أخيرا مطلقة بصفة حقيقية، ففى القديم كانت الدولة تظلم الفرد ولذلك لم يكن مخلصا وإنما كان مزورا أو كاذبا، أما حاليا فعلى العكس يوجد فلاسفة يتركون كل مواطن لمغامرات إرادته ويتركون الدولة تتكون عن طريق الاتفاق التلقائى بين الإرادات الفردية، وهؤلاء أيضا يحدثون بلبلة فى الدولة عن طريق الخلط بين الفردية الكاملة والشمول الكامل. إذا مهما كان الأصل التاريخى للدول ومهما كان الشكل الذى اتفق عليه الناس فى الدولة فجوهر الدولة يكون إلهيا . والحقيقة أنه لما كان للحرية أن تصير فى الدولة مطلقة ولا نهائية لازما أن تكون الدولة إلهية du staat ist goe it licher Wille إن حكم الله وشرعه فى العالم لتكون الدولة Es ist der gang gottes inderwett class der staat ist. راجع جذور الاشتراكية الألمانية جان جوريس Jean Jaures، ترجمة فوزى عبد الحميد، ١٩٦٦ . (المترجم).

فرؤية هيجل للدولة تختلف بشكل دال عن تلك الرؤية التى عرضنا لها فيما سبق. فدولة لوك لكونها تنشأ عن موافقة المواطنين، فإنها تحضر فى الأذهان كتمثيل للمصالح المختلفة فى المجتمع. ومن ثم لن يكون ممكنًا؛ بالنسبة لجون لوك؛ أن نخلق دولة منفصلة ومتميزة عن المجتمع، نظرًا لأن الدولة كتمثيل للأغلبية تعد تجسيداً للمصالح المختلفة التى تشكل المجتمع. أما دولة كانط، فهى قريبة من دولة لوك، حيث تقوم على الحاجة إلى تدعيم المصالح الأساسية للمجتمع، حتى فى ظل توقعها بأن هذه المصالح تتناول القضايا من زاوية العقل العام.

أما عن هوبز، فسيبدو وكأنه يُعرف الدولة بحيث تشتمل على الجوانب الخاصة بكل من لوك، وهيجل. فالدولة عند هوبز تنشأ؛ كما هو الحال عند لوك؛ عن الاتفاق/ الرضا. وهى أيضًا موكلة بدفع مصالح المجتمع إلى الأمام. ولكن؛ بالنسبة لهوبز؛ وبسبب أن إحدى المصالح التى يريد الناس الدفع بها فى المجتمع، تتلخص فى الحاجة إلى وحدة متماسكة قوية متمثلة فى قوة الدولة بغرض حفظ النظام والاستقرار؛ فقد قدم لنا هوبز ذلك الطراز من الدولة التى يمكنها أن تقف خارج هذه المصالح، وتكون مستقلة عنها بغرض تحقيق النظام والاستقرار. ومن ثم تُخلع على دولة هوبز الصفة الهيجلية. وبالتالى كان هوبز؛ على خلاف لوك وكانط؛ الأكثر احتمالاً لقبول ما قام به هيجل من فصل الدولة عن "المجتمع المدنى".

وأخيراً، كان من المحتمل ألا يتقبل روسُّو ما قام به هيجل من فصل للدولة عن المجتمع. فالدولة بأغراضها وأهدافها مرتبطة دائمًا بمفهوم المواطنين عن الصالح العام. من ناحية أخرى يتفق روسُّو مع هيجل فى عدم الرغبة فى مجتمع لا تملؤه سوى طبقات مختلفة توجهها المصلحة الخاصة؛ ممن لا يولون- إن أولوا- سوى قليل من الاهتمام بالصالح العام. وحيث لا يمكن تحقيق إرادة عامة **a general will** فى المجتمع بين المصالح المختلفة؛ فربما حبذ روسُّو فصل هيجل للدولة عن المجتمع المدنى، كطريقة لتحديد وفرض الإرادة العامة على مجتمع مستعص يلهث وراء المصلحة.

من منهم يحالفه الصواب فى هذه الأمور؛ هيجل أم الآخرون؟ يبدو عمومًا أن الدولة فى المجتمع المدنى تحتوى على عناصر من هذه الرؤى جميعًا، تتعايش كل منها

مع الأخرى. وفى هذه الحالة فالدولة فى المجتمع المدنى ليست محددة على وجه الحصر فى ضوء المنظور الهيجلى، ولا فى منظور لوك. حيث إنه؛ بادئ ذى بدء؛ ليس هناك شك فى أن الدولة تعد إلى حد ما نتاجًا للمصالح المختلفة التى تشكل المجتمع الذى تبسط عليه سلطتها. فمن غير الممكن فصل الدولة كاملة عن حيز المجتمع المدنى، كما حاول هيجل أن يفعل. ولكن من ناحية أخرى يجب على الدولة أن تمارس سلطات مستقلة فى الحكم بالأصالة عن مبادئ تعد فى أصلها مهمة ومصيرية، بحيث يعززها جميع العاقلين. وبهذا الدور يجب على الدولة أن تنفصل فى بعض الأحيان عن المجتمع بالشكل الذى وصفه كل من هوبز وهيجل. وحتى بالنسبة لجون لوك، فإن الدولة عليها أن تكون حَكَمًا محايداً بين المصالح المتصارعة.

على أية حال، إن العلاقة الثنائية للدولة مع المجتمع، لا توحى فقط بمجرد وجود مصالح كثيرة فى المجتمع المدنى؛ بل توحى أيضًا- كما أشرنا فى الفصل الأول- بأن هناك بيئة أخلاقية أوسع، يجب المحافظة عليها إذا كان ثمة رغبة فى تأمين المصالح الأساسية للجميع. وفى حالة من ناقشناهم من كتّاب وأيضًا من سنناقشهم الآن ولاحقًا؛ بمن فيهم هيجل؛ فإن القيم الأساسية التى يحفظها المجتمع المدنى تتضمن التزامًا بحماية حقوق جميع المواطنين.

وبالعودة إلى رؤية هيجل عن الدولة؛ فهو يرى أن الدولة عندما تكون قادرة على منح مفهوم للرفاه العام، يمكن للجميع أن يتبعوه. فإن المجتمع المدنى وقتئذ سيتحول من وسط milieu يتألف من المصالح المتصارعة، إلى وضع تكون الطبقات المختلفة فيه قادرة على التعاون من أجل تحقيق مصالح مشتركة على المدى البعيد. فى هذا السياق توقع هيجل أن يشارك جميع أعضاء المجتمع فى الرفاه العام، ومن ثم فبدلاً من أن يظلوا أسيرى المصالح المتصارعة، سيتسنى لهم الاندماج فى مجتمع يعمل من أجل أهداف واحدة. وبالنسبة لهيجل، فإنه حتى فى وجود مصالح خاصة للأفراد فإنهم قادرون، برغم ذلك، على اعتبار أنفسهم أعضاء مساهمين فى المجتمع.

كيف رتبت دولة هيجل لإنجاز هذا الهدف؟ إن الدولة الحديثة تستند إلى دستورها Constitution الذى يتألف من المبادئ الأساسية العقلية والشاملة، التى تحدد طبيعة

الدولة والمؤسسات التى تقف على تنفيذ هذه المبادئ[٢٣] . وهذا يعنى أن المبادئ التى تسير الدولة على هديها ليست نتاجاً لاتفاق اجتماعى عام بين طبقات مختلفة، أكثر من كونها إفصاحاً عن الحقائق الشمولية للعقل التى يجب اتباعها دائماً. وسنتطرق أولاً فيما يلى لمناقشة المبادئ الرئيسية التى تستند إليها الدولة.

تلتزم الدولة الحديثة عموماً بتأمين الحقوق الأساسية لكل فرد، تلك الحقوق التى تساعد على تأمين حرية الشخص فى القيام بخياراته الأساسية حيال ما يرتضيه من طريقة لحياته. ولكن هذه الحقوق لا بد أن تُرى فى الوقت ذاته داخل سياق يُحتم على الأفراد الاعتراف بواجبات أساسية يجب على الجميع دعمها كشرط لتأمين الحقوق لكافة المواطنين. ومن ثم تكون الحقوق والواجبات مرتبطة بعضهما بالبعض "متحدة فى علاقة واحدة"[٢٤] . فالأفراد لديهم مصالح خاصة يستخدمون لمراعاتها ما يتمتعون به من حقوق، ولكنهم فى ذلك عليهم أن يعززوا جميع المعايير المرتبطة بالواجبات التى تعتبر ملزمة، وبشكل شامل، لجميع المواطنين. لأن الفرد فى واقع الأمر يدرك أنه بدعمه واجباته خلال سعيه لمصالحه، إنما يصبح عضواً ملتزماً بواجبات المجتمع، ومتمتعاً بحماية حقوقه كاملة. هنا يقول هيجل "إن الفرد المنعزل **isolated** بالرغم من كون واجباته محل اعتبار، فإنه يظل قابعاً فى حالة خضوع؛ على عكس ما يكون كعضو فى مجتمع مدنى **civil society** ؛ فإنه يجد فى أدائه لواجباته نحو هذا المجتمع، حماية لشخصه وأملاكه، واعتناءً برفاهيته الخاصة وإشباعاً لمغزى وجوده ووعيه وشعوره بذاته كعضو فى كل. وأنه بقدر إتمامه لواجباته كاملة عن طريق أداء مهامه وخدماته للدولة **state** بقدر ما يتمتع بتدعيمٍ وحفظٍ"[٣٥] . أما عن مؤسسات الدولة التى تقوم بحماية الحقوق والواجبات؛ فإنها تنتظم فى ثلاثة أقسام(*): الملك، والهيئة التنفيذية، والهيئة التشريعية[٣٦] .

(*) فى تأكيده على حالة الدولة الواحدة التى لا تقبل فصلا؛ تماماً مثل أعضاء الجسم ... نجده يسمى مجموع السلطات باسم الحكومة Regierung أى نظام الحكم، وباسم الهيئة الحاكمة وفى وقت معين باسم "السلطة الحاكمة الخاصة،) .Besondere Regierungs (المترجم).

يعتلى الملك monarch قمة الدولة عند هيجل(*). فقد اعتقد أن المَلكية الدستورية constitutional monarchy بمثابة إنجاز العالم الحديث"(٢٧) . ويرمز الملك هنا "لالتزام الدولة بكل من مبادئها الأساسية، ومؤسساتها التى يمكن أن تقوم بتنفيذها على أكمل وجه. وليست فكرة المَلكية كما ترد هنا ملكية مطلقة، فالواضح بالفعل أن الملك يُرى هنا كمشارك فى مسئولية الحكم مع الآخرين. ومناقشة هيجل للعلاقة بين الملك والعناصر الأخرى للحكومة تساعدنا فى تبين الكيفية التى ستأخذ بها هذه المسئولية المشتركة مكانها على أرض الواقع. فكيفية تفادى هيجل الوقوع فى الاستبداد الملكى، تعد مسألة مهمة لدولة كدولة هيجل ملتزمة بتأمين الحقوق الأساسية للجميع. المسألة التى تتضاعف أهميتها مع حقيقة كون الملك مَنصباً بالوراثة وليس بالانتخاب(٣٨) .

الملك عند هيجل مسئول عن المبادرة بإرساء تشاور سياسى، أو ما أشرنا إليه سابقًا فى مناقشة كانط، بالتفكير العام public reason. فما هو هدف التفكير العام

(*) what Hegel really wants, however, is nothing other than the universality of the constitution and the laws is the crown, the sovereignty of the state. So it is wrong to make the crown the subject, and, inasmuch as the power of the sovereign can also be understood by the crown, to make it appear as if he [the sovereign] were the master and subject of this moment. Let us first turn to what Hegel declares to be the distinctive principle of the power of the crown as such, and we find that it is "the moment of ultimate decision, as the self-determination to which everything else reverts and from which everything else derives the beginning of its actuality" in other words this "absolute self-determination." Here Hegel is really saying that the actual, i.e., individual will is the power of the crown. 12 says it this way: Whenìthe will gives itself the form of individuality ì, this constitutes the resolution of the will, and it is only in so far as it resolves that the will is an actual will at all. In so far as this moment of ultimate decision or absolute decision or absolute self-determination is divorced from the universality of content [i.e., the constitution and laws,] and the particularity of counsel it is actual will as arbitrary choice [Willkür]. In other word: arbitrary choice is the power of the crown, or the power of the crown is arbitrary choice. See "Critique of Hegel's Philosophy of Right"; Karl Marx, translated from the German by Annette Jolin and Joseph O'Malley; Cambridge University Press, 1978.

عند هيجل؟ يشمل التفكير العام على الاعتبار فى جميع وجهات النظر المتعلقة بالقضايا المختلفة، على أمل تحقيق اتفاق بصددها يكرس التزامًا اجتماعيًا بالمبادئ الشاملة للدستور، لا سيما الحاجة إلى حماية حقوق الجميع، مع توضيح الواجبات المرتبطة بهذا المسعى.

فالملك الذى "ترجع إليه القرارات النهائية"(٣٩) يقضى بأن تكون كل السياسات الخاصة فى صالح المبادئ الأساسية للدستور، وليست منتهكة لها على أية حال. ولهذا نراه يقر باندراج السياسة الخاصة دائمًا تحت "الكل" "universal" . وهو ما يعنى أن الملك ومجلسه يمكن أن يشرَع فى مناقشة السياسات، وتقديم الاقتراحات حول الشئون اليومية للدولة، أو الشروط القانونية المطلوبة لتلبية الحاجات"(٤٠) . وسوف يأخذ الملك فى اعتباره حاجات المجتمع، وحالة القانون الموجود، فى علاقته بهذه الحاجات. كما سيقترح مبادرات سياسية بعينها، يجب أن يضعها المجتمع فى الاعتبار. وطوال الوقت تتمثل نية الملك فى أن يُذكِّر أعضاء المجتمع بأن أفكارهم حول قضية معينة، يجب أن تراعى عدم تجاوز تصورات المصلحة لأهمية الحلول التى تنطلق من المبادئ العامة للدستور وتجسدها.

أما عن قرارات الملك، فسوف تنفذها الهيئة التنفيذية فى الحكومة التى تشمل القضاء والشرطة وطبقة الموظفين المدنيين الذين يقومون بالإشراف على أنشطة النقابات لضمان تنفيذ أهدافها بما يتفق مع المبادئ العامة التى أرساها الدستور ويحفظها الملك. ووظيفة الهيئة التنفيذية "أن تجعل المصلحة الشاملة (مفهوم الصالح العام) فوق الأهداف الخاصة للمجتمع المدنى."(٤١) كما أن لديها دائمًا مهمة ضمان تدعيم الغرض الرئيسى للملك، المتمثل فى الالتزام بتعزيز نفس الحقوق والواجبات الأساسية. وتوحى الطريقة التى يصف بها هيجل الهيئة التنفيذية بأنها جناح أو فرع من العرش، ملزم فى ممارسة أنشطته بتعزيز المبادئ الأساسية التى يجسدها ويرمز لها الملك بالنسبة للأمة. وقد ذكر هيجل بالفعل أن العناصر الرئيسية للجهة التنفيذية، وهم الموظفون المدنيون الذين يشرفون على النقابات، والاستشاريون الذين يقدمون المشورة والنصح عن كيفية تنفيذ أو تفسير السياسات بحيث تجسد الالتزام بتأمين

الحقوق والواجبات الأساسية، يرفعون تقريراً إلى موظفى الهيئة التنفيذية الأعلى الذين يتصلون "مباشرة بالملك"(٤٢) .

وفيما تبقى لنا فى هذه الجزئية، نود أن نفند رؤية هيجل لممارسة "العقل العام" على نحو واسع بين الملك والسلطة التشريعية. وحتى نصور كيفية حدوث التفكير العام فيما يخص اتفاقًا عقلانيًا، سنستخدم مثال الرعاية الصحية. فالملك بعد أن يراجع مع مجلسه حاجات المجتمع، وما فيه من قوانين تتعلق بتلك الحاجات، قد يشير إلى حاجة الدولة إلى وضع سياسة للرعاية الصحية. وفى مناقشة الرعاية الصحية سيقدم الملك رؤية للالتزام بالحقوق المتساوية لكل ما يتصل بمجال الرعاية الصحية. على سبيل المثال قد يشير بأنه بغض النظر عن نوع السياسة المتبعة، فهى فى المقام الأول يجب أن تحقق مظلة شاملة لجميع المواطنين. ومن ثم فالملك، وفور مراجعته لما يوجد من قوانين وأعراف عن الموضوع محل النقاش، سيشير بحدود معينة لا يمكن تجاوزها أو تخطيها. على سبيل المثال إذا كانت حماية نخبة معينة من الأطباء، تبدو ذات أهمية، سيشير الملك بالحاجة إلى تنفيذ ذلك فى أية خطة تم قبولها بشكل نهائى، بل إنه حتى قد يقترح خططًا تعمل على تحقيق المظلة الشاملة.

ولكن القرار الفعلى حول أفضل طريقة لتحقيق مبدأ المظلة الشاملة، يبقى فى يد السلطة التشريعية التى تسعى فى سبيل ذلك إلى بلوغ رفاه وسعادة المواطنين، عن طريق تحديد الحقوق المحددة التى يفترض أن يتمتع بها كل فرد فيما يتعلق بالسياسات موضع المناقشة، والمتمثلة هنا فى الرعاية الصحية. وفى الوقت نفسه يجب على السلطة التشريعية أن تحدد للمواطنين الواجبات الأساسية التى عليهم أن يدعموها كشرط لتحقيق هذه الحقوق. ويشير هيجل إلى هذه الواجبات "كخدمات يجب استخلاصها من الناس"، أو بمعنى آخر يشير إلى ما يجب أن يساهم به الناس ماليًا حتى يحصلوا على الحقوق المكفولة لهم. ففى مثالنا هذا يوجد ضمن قائمة الواجبات المفروضة على المواطنين، مطلب دفع التكاليف اللازمة مقابل حقوق الرعاية الصحية الممنوحة لهم(٤٣) . وستتابع الهيئة التشريعية مسألة التكلفة، بأن تسمح بمناقشة

وجهات النظر المختلفة فى المجتمع، حول القضية محل النقاش، بهدف الوصول إلى إجماع بصدد سياسة ضريبية قادرة على إنجاز مبدأ المظلة الشاملة على أكمل وجه.

ولإنجاز هذه المهمة، فإن السلطة التشريعية التى تسمى أيضا بـ "الطبقات"(*) Estates . تمتلك مجلسين، يمثل كل منهما طبقة مختلفة فى المجتمع المدنى(٤٤) المجلس الأعلى، ويتكون من الطبقة الزراعية. والمجلس الأدنى، ويتألف من النقابات. وقد اعتقد هيجل أن "الولايات والهيئات التنظيمية تمثل ضماناً للرفاهية العامة والحرية الجماهيرية"(٤٥) . وتكتسب الطبقات فى السلطة التشريعية بمرور الوقت خبرة فى الحكم، وتستوعب حاجات عامة الناس ومشكلات الهيئة التنفيذية فى حكم النقابات. والواقع أن الطبقات فى السلطة التشريعية هى أكثر الجهات توقعاً "للنقد العام" قبل توجيهه من لدن "كثيرون". ومن ثم فهى قادرة على اقتراح سياسات من شأنها درء الصراعات غير الضرورية(٤٦) .

يضم المجلس الأعلى أعضاء من الطبقة الزراعية قادرين على الاحتفاظ بانفصالهم واستقلالهم، بفضل ما لديهم من ثروات لا تتأثر بصعود أو هبوط دورة الأعمال، أو "السعى إلى الربح".. تلك المسائل القريبة والمحببة لرجال الأعمال. السبب الآخر لاستقلالية هذه الطبقة، أنها ليست مرتبطة بالقاعدة المالية والضريبية للدولة. ومن ثم فهى فى رؤيتها أو مواقفها السياسية غير مجبرة على الاستناد للحاجة إلى السعى إلى استحسان العامة أو الطبقة التنفيذية(٤٧) . فضلاً عن أن أعضاء هذه الطبقة- كما صورهم هيجل- قادرون على تمثيل أنفسهم فى الهيئة التشريعية(٤٨)، وهم غير مندفعين مطلقاً وراء المنصب. حيث إنهم فى حلٍ من وطأة الانخراط فى الألاعيب السياسية. ومن ثم فهم قادرون بفضل استقلالهم على تنفيذ واحدة من أهم الوظائف الخاصة بالسلطة التشريعية؛ أى العمل كوسطاء بين الملك والمصالح الأخرى للمجتمع المدنى(٤٩) . فإذا عدنا إلى مثال الرعاية الصحية، قد تستطيع هذه الطبقة

(*) يشير مصطلح Estates تقليدياً إلى طبقات الشعب الثلاث: النبلاء، ورجال الدين، وعامة الناس؛ ولكن هيجل يستخدمها هنا بالمعنيين الولايات، والهيئات المنظمة (.Stande المترجم).

الوصول إلى حلول وسط، وإقامة التسوية بين الملك الذى قد يرغب مثلاً فى التحرك صوب شكل من الرعاية الصحية تكفلها الدولة، وبين مصالح داخل المجتمع المدنى قد ترغب فى إرساء نظام رعاية صحية خاصة. ونتيجة لجهد الطبقة الزراعية ستضعف فرصة "المعارضة المباشرة" للملك، أو الجهة التنفيذية، من قبل الطبقات الأخرى فى المجتمع المدنى، مما يعنى تفادى مأزق الحكومة أو نشوب حرب اجتماعية"(٥٠) .

أما المجلس الأدنى، فيتألف من النواب أو ممثلى المجتمعات المختلفة، خصوصًا النقابات. ورأى هيجل هذا الجانب من الحكومة كعنصر "متذبذب" **fluctuating**، نظرًا لدرجة تأثر النقابات بمتغيرات الأمور الخارجية أو الاقتصادية، أكثر من تأثر أولئك المشتغلين بالزراعة. ومن ثم فالنواب داخل المجلس الأدنى مفوضون بتمثيل "الحاجات الخاصة والصعوبات والمصالح الخاصة" للنقابات(٥١) . وبالنسبة لأعضاء هذه الجهة، فإنهم يتسمون بدرجة أعلى من التناغم مع المشكلات اليومية التى تواجهها النقابات أثناء أدائها لوظائفها فى المجتمع. وفى تجديده للتشريعات، إذا أكملنا على مثال خطة الرعاية الصحية، سيتطلع المجلس الأدنى إلى التأكيد على أن المبدأ العام المتمثل هنا فى المظلة الشاملة يمكن تأويله بحيث تُحترم حاجات النقابات. والحقيقة أن هذا التفهم قد يؤدى إلى خلق خطة لم يطرحها الملك، وليست مقبولة مبدئيًا لدى المجلس الآخر. ولكن بحكم المناقشة التى ستدور حول الخطة المقترحة على مدار الوقت، فقد يقدم كل من المجلس الأعلى والملك ما يلزم من تنازلات.

ويمكن للملك أن يدعو إلى عقد اجتماع مع إحدى النقابات، ليرسل عنها نائبا فى المجلس الأدنى. وعندما يحدث ذلك تنتخب النقابة المعنية نائبًا عنها لهذا الغرض(٥٢) . ومن ثم تقوم كل نقابة بانتخاب أعضائها ليمثلوها. وقد أكد هيجل على أن كلاً من المجالات الأساسية **essential spheres** فى المجتمع المدنى، يجب أن يكون لديها نائب يمثل مصالحها. وافترض أن الالتزامات والهموم السياسية لدى كل شخص، ستكون فى علاقة مباشرة مع المجتمعات الخاصة التى يعمل فيها. وإذا فكر فى نفسه على أنه معزول عن تلك المجتمعات أثناء التشاور السياسى، سيكون هذا بمثابة إنكار منه لوضع مصيرى بالنسبة لكيانه(٥٣) .

مع ذلك كان أمل هيجل فى ألا يؤدى السماح بتمثيل المجالات المختلفة نيابيًا داخل المجتمع المدنى، على هذا النحو، إلى الانقسام أو التشظى الاجتماعى. فإلى أى حد يعد هذا ممكنًا؟ لقد رأينا أن النقابات تدير حاجات المجتمع اليومية، وتعمل فى سياق "المنظور الأعلى" الذى حددته الدولة. وهو الهدف الذى يتحقق لأن رؤساء النقابات تم اختيارهم بواسطة اتحاد انتخابات شعبية، وشهادة مسئولى الهيئة التنفيذية. كما أن مديرى النقابات يقومون بهذا فى ظل توجيه الموظفين المدنيين فى السلطة التنفيذية. ومن ثم، فإن الموظفين المدنيين الذين يشكلون السلطة التنفيذية، وكأشخاص مثقفين وبيروقراطيين محترفين، يُفترض أن يقوموا بالإشراف على النقابات، والتأكد من التزامها بالسياسات التى أرستها الدولة، أثناء سعيها لتحقيق الأهداف التجارية والأعمال الخاصة[٥٤] . وبالتالى فإن موظفى وأعضاء النقابات؛ لوعيهم بالمراقبة من موظفى الدولة، يصبحون موجهين إلى دعم سياسات الدولة عند تنفيذهم عمل النقابة. ومن ثم فأى ميل لدى النقابة للتحرك بوازع من توجهها الذاتى، ويتحدى التوجهات العامة يكون معرضًا لحظرٍ تام وتقييدٍ صارم. والواقع، مثلما يقول هيجل: "إن عقل النقابة... ينقلب على عقبيه إلى عقل الدولة". وهذه الخبرة هى "سر الوطنية" "secret of patriotism" [٥٥] .

فعندما تدخل النقابات السلطة التشريعية، لا تفعل ذلك لمجرد تعزيز مفهوم ضيق للصالح العام، بل لإعلاء مفهوم للصالح العام يجسد الالتزام الكامل بتحقيق سياسات ومبادرات الَملك. وهنا حتى إذا كانت خبرة حياة النقابة أكثر توجهًا نحو مصالح خاصة، فلأن النقابة جزء من مجتمع أكبر تحكمه سياسات الدولة، يصير الأفراد فى مماأتهم لمصالح نقابية أميل لأن يكونوا على دراية بالحاجة إلى تحديد تلك المصالح بطرق تعلى من شأن مصالح المجتمع أيضًا. الواضح إذن أن النقابات ستمارس، وستعلم أيضًا، الفضيلة المدنية أو الحاجة إلى إعلاء الرفاهية العامة.

فى هذا السياق يجب على كل طبقة فى السلطة التشريعية أن تساهم "بشىء ما متميز، تتفرد به فى عملية التشاور"[٥٦] . والأمل من هذا المشروع هو خلق إجماع

يجسد مبدأ الدولة الرئيسى الخاص بتأمين حقوق الجميع، فى إطار احترام الواجبات الموازية. وهنا فإن السياسة الخاصة بالرعاية الصحية والتى طورها التشاور يمكنها أن تنفذ المبدأ الفعلى الرئيسى، وهو الحاجة إلى مظلة شاملة، وهو ما توصل إليه الملك فى بداية مناقشة ضرورة وضع هذه السياسة.

والمأساة الكبرى بالنسبة للسياسات الحديثة فى رأى هيجل، أنها غالبا ما توجد خارج نمط التفكير العام الذى وصفناه. والرأى العام فى نظره يدل أيضًا، وفى الغالب، على ميل الناس إلى إعلاء مواقفهم الخاصة والشخصية المجردة من الاهتمام بالمبادئ العقلانية التى يجب أن تكون على أساس قرارات عامة بشأن أمور وقضايا عامة. يقول هيجل "إن الاستقلال عن الرأى العام، يمثل الشرط الرسمى الأول لتحقيق أى شىء عظيم أو عقلانى، سواء فى الحياة أو العلوم"(٥٧) .

إن وجهة نظر هيجل فى هذه القضية تبرز التزامه بتأمين الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل فى المجتمع المدنى، عن طريق تحقيق منظور الاعتراف المتبادل الذى يمكن تحقيقه بطرق مختلفة، بدءًا من تأمين الحقوق للجميع، والحفاظ على وضع يكون فيه التشاور العام للمجتمع أحد المجالات التى يتم فيها إقرار قضايا عامة فى إطار الالتزام بكل من المبادئ العقلية المشتركة، والاستعداد للإصغاء إلى وجهات نظر متنوعة، عند تحديد الطريقة الأمثل فى تنفيذ وممارسة تلك المبادئ.

٥ . الرد والرد المضاد

قد يزعم هوبز وسبينوزا ولوك أن مقاربة هيجل فى حماية الحرية الفردية، قد منيت بالفشل لأن رؤيته للنقابات وضعت الأفراد فى جماعات تشكل وتحدد هوية كل فرد. وبقدر اعتماد الأفراد على النقابات، من الوارد أن يفقدوا ما يجب أن يتمتعوا به من استقلالية، هذا لو كانوا يطمحون إلى تحديد طريقتهم فى الحياة بمعزل عن المسار الذى تقره معايير حياة الجماعة. وكان هيجل بلا شك سيرد قائلاً إن رؤيته للدولة

والنقابات قامت على هذا النحو؛ لتحد وتقيد من نزعة المصلحة الخاصة للمجتمع المدنى. وذلك بقصد الحفاظ على الفضيلة المدنية لهذا المجتمع. فبدون الانصياع للمعايير الخاصة بالفضيلة المدنية التى تلقنها النقابات والدولة، سيطغى على المجتمع المدنى سلوك إيثار الذات، والأنانية التى يتسم بها من يبحثون- فى نظر هيجل- عن مصالحهم الذاتية الخاصة فى وضع السوق للمجتمع المدنى. فالمجتمع المدنى عند هيجل ليس مجرد وضع يخول للأفراد تكديس ما يستطيعون من أموال، بل هو سياق يأخذ بمقتضاه كل فرد مكانه فى مجتمع يقوم على معايير الفضيلة المدنية.

فضلاً عن ذلك، يمكن لهيجل أن يخبرنا بأنه فى هذا الوضع ستصبح الفضيلة المدنية العظيمة للاحترام المتبادل، أو ما أسماه هو بالاعتراف المتبادل mutual recognitio (*) هى الركن الرئيسى، وعماد الحياة. وفى سياق "التفكير العام" رأى هيجل، فى واقع الأمر، أن أصحاب المواقف ووجهات النظر المختلفة لا بد وأن يتحلّوا بالتفهم وترك مساحة للآخر. ولن تكون اعتبارات المصلحة الذاتية عقبة أمام احترام هذا التنوع. ومن ثم، فإذا كانت الحال هكذا، فقد يدفع هيجل بأن رؤيته للمجتمع المدنى فى إعلاء فضيلة الاحترام المتبادل، إنما تتفادى التضمينات الاستبدادية التى قد تربط بها وجهات نظر أو رؤى أخرى.

كان من شأن روسو أن يتقبل أهمية الفضيلة المدنية فى تحقيق الحرية، لكنه كان سيشكك فى قدرة مقاربة هيجل على تحقيق الفضيلة المدنية. لأن هيجل؛ بالنسبة لروسو؛ كان من شأنه أن يخفق فى تحديد الفضيلة المدنية فى ضوء الإرادة العامة، التى سيكون جميع أعضاء المجتمع قادرين على تدعيمها. والسبب فى ذلك عند روسو؛ أن هيجل لم يكن لديه رؤية للمواطنة يمكنها أن تضمن تحقيق مشاركة كاملة، لجميع أعضاء المجتمع، فيما يخص إقرار الصالح العام. أما نظام هيجل للتمثيل النيابى المكون من الطبقات المختلفة، كان سيبدو لروسو على أنه يهيئ لقليل من الناس فقط،

(*) فى النص الأصلى: gegenseitig respekt. (المترجم).

اتخاذ القرارات من أجل الجميع. وبدلاً من انبثاق إرادة عامة عن هذا النشاط؛ ستحل إرادة خاصة لتُفرض على بقية المجتمع. يمكننا العثور على رد هيجل هنا بصدد هذا النقد، فيما دفع به من أن الإرادة العامة ومفهوم روسو للمشاركة، هى مجرد أفكار مجردة. وكى نهب هذين المصطلحين وجوداً فعلياً، فمن الضرورى تحديد الوضع التشريعى الذى يظهر فيه كل منهما. وهذا بالضبط ما حاول هيجل أن يفعله.

وكما أشرنا فى مستهل هذا الفصل، يجب أن نتذكر أن هيجل كان على قناعة بأن التقدم الإنسانى قد اتّبع- على مر الزمان، وعبر التاريخ- مساراً أسفر عن تحقق نظام اجتماعى وسياسى عقلانى؛ مساراً جسدته مؤسسات ملموسة، وفى ممارسة المعايير الأخلاقية والمعنوية التى كان من شأنها تأمين شروط الحرية الحقيقية. وكما ذكر فى كتابه "فلسفة الحق" **Philosophy of Right** "أن كل ما هو عقلانى فهو أمرٌ فعلى. وكل ما هو فعلى فهو عقلانى"[٥٨] . وهو ما يعنى أنه فى المراحل المتقدمة من التاريخ، وخصوصاً أثناء الفترة التى عاشها هيجل، نجد الوقائع المادية فى الحياة اليومية تجسد المفاهيم والممارسات الضرورية لنظام اجتماعى عقلانى يضمن الحقوق لكل فرد.

وهنا نجد من يزعم- مثل ألكسندر كوييف **Alexandre Kojeve** - أن هيجل كان على صواب تماماً، عندما دفع بحجته فى عام ١٨٠٦ بأن التاريخ قد انتهى بظهور الدولة الحديثة والمجتمع المدنى الذى يمثل وضعاً يتحقق فيه الاعتراف المتبادل، أو الإعطاء المتبادل والمشترك، للحقوق الأساسية. فالشخص، فيما يرى **Kojeve** لا يصبح إنساناً حقيقياً- أى (فرداً) إلا بقدر ما يُعترف به كمواطن فى دولة حديثة، مكرسة لتأمين حرية كل شخص. إذن بالنسبة لـ **Kojeve**؛ فإن سبب اكتمال التاريخ عند هذه النقطة، هو أن الدولة مكتملة التطور التى تحقق الحرية الكاملة للجميع والمساواة بينهم، توفر أيضاً ظرفاً من شأن جميع البشر أن يتقبلوه. والواقع أنه ما من شخص عاقل يمكن أن يغويه إنكار هذا الظرف، ومن ثم محاولة "خلق شىء جديد بدلاً منه"[٥٩] .

إلا أن الآخرين قد يشككون فى رؤية **Kojeve**. ففى المقام الأول من شأن كانط أن يسأل ما إذا كان هيجل قد صاغ نهاية التاريخ بشكل سليم. لأنه لم يعتنق وجهة نظره

فيما يخص الاتحاد الفيدرالى السلمى للمجتمعات المدنية. وكان لهيجل الذى اتسم دائمًا بالواقعية فى الأمور الدولية، أن يسخر من هذه الفكرة؛ لأنه اعتقد أن فكرة كانط افترضت مسبقًا وجود أساس يدعم الاتفاق بين الدول. إلا أن تحقيق هذا الاتفاق، بالنسبة لهيجل، لا بد وأن تواجهه صعوبات كثيرة. فالدول لا تتبع سوى مصالحها الخاصة فى واقع الأمر، وغالبًا ما تتطلع إلى إنهاء خلافاتها عن طريق الحرب، وليس باللجوء إلى عصبة الأمم التى تحدث عنها كانط[٦٠] . فى المقابل كان لكانط أن يرد بأن رؤية هيجل للتاريخ، والتى تجعل من استمرار الحرب ضرورة وشيئًا محتملاً بين المجتمعات المدنية، إنما تفصح عن رؤية غير متطورة لما يجب أن يكون عليه المجتمع المدنى. ذلك لأن المجتمع المدنى فى سعيه إلى تحقيق الحرية وحماية الحقوق للجميع، يدرك أنه لا يمكن تحقيق أىٍّ من هذه الأهداف، فى ظل وضع فيه التزام دائم بأعمال مرتبطة بالحرب. فالمجتمع المكرس لحالة الحرب، هو مجتمع لا يمكن على الإطلاق أن يكون مجتمعًا مدنيًا ملتزمًا بحماية الحقوق للجميع، لأنه ببساطة لا يستطيع مطلقًا تطوير موارده الداخلية المطلوبة لتأمين الحرية الإنسانية. مثلا، لن يكون هناك اهتمام كاف بالتعليم، وستصبح الدولة أيضًا ملتزمة بالحرب إلى الحد الذى يفقدها الاهتمام بتأمين الحقوق التى يطالب بها المواطنين. ولا غرو أن يخفق هيجل؛ حسب كانط؛ فى إدراك أنه كى تتحقق نهاية التاريخ بشكل نهائى، فمن الضرورى أن توضع للحرب نهاية. ولتحقيق هذا الهدف، فإن منظمات مثل "عصبة الأمم" المكرسة لحفظ السلام ليست آمالاً مثالية، ولكنها ضروريات واقعية.

فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama أيضًا له مأخذ على تدعيم "كوييف" لرؤية هيجل الخاصة بنهاية التاريخ، حيث إن انعدام المساواة لا يزال موجودًا فى المجتمع المدنى حتى يومنا هذا. وتعد الاختلافات الثقافية، واحدة من المصادر الرئيسية التى ينشأ عنها انعدام المساواة. فهؤلاء الذين يشكلون جزءًا من ثقافة الطبقة المتدنية، وفى غياب بيئة منزلية ملائمة لإعداد الناس للأداء الجيد فى المجتمع، من المؤكد ولا محالة أنهم يعانون من ظروف حياة اجتماعية، تجعلهم غير قادرين على الاستفادة من الفرص

التعليمية. وفى المجتمع الذى تعتمد فيه المكانة الاجتماعية على التحصيل التعليمى، فإن الثقافة المتدنية لا تعمل إلا على استمرار وتيرة التردى، فى وضع من انعدام المساواة الأبدية. وبالتالى فتحقيق نهاية التاريخ، ومن ثم توفير مساواة شرعية كاملة، وأيضًا فرصة اقتصادية للطبقة الدنيا، لن تضيف سوى فرق قليل فى الحياة لدى الأشخاص من الطبقة الدنيا، إذا لم يتمكنوا من التغلب على العوائق الثقافية التى تحول بينهم وبين الاستفادة من هذه الفرص بشكل كامل.

ولكن بالنسبة لفوكوياما، فإن أحداً لم يستطع حل مشكلة "خلق ثقافة"، أى خلق قيم أخلاقية ذات نزعة داخلية كموضوع يمت بصلة إلى السياسة العامة. "فبالرغم من أن مبدأ المساواة فى الفرص، ترسخ داخل الولايات المتحدة، إلا أنه حتى الآن ما زال يُنتظر تحقيقه بشكل كامل على مستوى المجتمع بكامله، ويظل الأمل فى حدوث ذلك مجرد تفاؤل(٦١) .

وحيث إن من يدفعون بالاعتراف المتبادل لحقوق الآخرين، يتعرضون لإحباط بفعل الافتقار إلى نيل تلك الحقوق، ومن ثم يستخدمون هذه الحقيقة لإثبات أننا لم نصل بعد إلى نهاية التاريخ، فقد يشكك آخرون فيما إذا كان الاعتراف المتبادل يمثل شيئًا جديرً بنا أن نضعه فى المقام الأول أم لا؟! على سبيل المثال يدفع فوكوياما- متبعًا فى ذلك نيتشه الذى سنناقشه فى الفصل السابع عشر- بأن خُلُق **ethos** الاعتراف المتبادل، يجعل كل شخص على قناعة بتكافؤ الظروف. ولكن ماذا عن أولئك الذين يرون أنفسهم متميزين عن الآخرين، وبالتالى يطالبون بامتيازات خاصة عن بقية المجتمع؟ حيث يوجد دائمًا أناس يصارعون من أجل التفوق على الآخرين. وهم فى ذلك يخلقون أشياء ذات قيمة، وأهمية خالدة بالنسبة للمجتمع، أشياءً مثل "سيمفونيات عظيمة ولوحات وروايات وقوانين أو أنظمة سياسية"(٦٢) .

ولكن فى مجتمع مدنى ديمقراطى، حيث المساواة هى المعيار. فإن أعمال القلة ممن يبحثون عن ترك أثر باق، وممتد على المجتمع دائمًا ما تتعرض للاختناق. لماذا؟ لأن القيمة الرئيسية لمجتمع مدنى ديمقراطى هى التسامح. وهو ما يشير إلى أننا يجب

أن نتعلم أن نعيش ونترك غيرنا يعيش، وأن نرى جميع طرق الحياة متساوية فى قيمتها، حيث لا يكون هناك مسلك للحياة أفضل من مسلك آخر. والطريقة المثلى لهذا الهدف هى التقليل من أهمية من يتمتعون بمواهب، أو قدرات، أو رؤية فائقة. والتركيز فقط على الحاجات المشتركة اليومية، مثل تلك الحاجات ذات الصلة بتأمين راحتنا المادية والفيزيقية. وهنا يكون التركيز على جعل الجميع راضين بقدر الإمكان من الناحية المادية. ومن ثم إزالة أية معاناة فيزيقية بقدر ما يتأتى لنا ذلك.

وهذا الاتجاه يعنى أن هناك انشغالاً فى المجتمعات المدنية بتحقيق سعادة مادية، وبالسماح للناس أن ينجحوا فى وضع السوق، حيث يتنافسون من أجل سلع متنوعة مطروحة ومتوافرة. وفى بيئة من هذا النوع لا تُترك سوى مساحة ضئيلة للفرد المتفرد والمتميز، الذى تتحقق بفضل جهوده إسهامات مهمة فى الثقافة[٦٣] .

فكيف يمكن أن توجد فى مثل هذه البيئة إسهامات عظيمة، كتلك التى وجدناها فى الفلسفات الحديثة، والأشكال الجديدة من السياسات، أو الأنماط الجديدة من الفنون[٦٤]؟ بالنسبة لبعض الكتاب مثل نيتشه؛ فإن "نهاية التاريخ" عند هيجل لا تُستقبل بصيحة استحسان، بل بتشاؤب. حيث يجد كثير منا أنفسهم واقعين فى الملل فى ظل غياب كل ما له فعل السحر والبقاء.

هوامش الفصل الثاني عشر

(١) G.W.F. Hegel, Hegel's Philosophy of Right, translated by T.M. Knox, (Oxford: Oxford University Press J. Steinberger, Logic and Politics: Hegel's Philosophy of Right, (New Haven: Yale University Press, 1988), . ص ص. ١٤٩-٥٠

(٢) G.W.F. Hegel, Hegel's Philosophy of Right, ص ٢٧. فقرة ٢٦ .

(٣) G.W.F. Hegel, Phenomenology of Spirit. Trans. By A. V. Miller with analysis of text by J. N. Findlay, (Oxford: Clarendon Press, 1977). My discussion of follows, in part, the excellent synopsis of the argument provided by Findlay, "Foreword," ص ص. v-xxx.

(٤) In discussing this aspect of Hegel, I rely upon Francis Fukuyama's discussion of Alexandre Kojeve's view of Hegel in Fukuyama's The End of History and the Last Man, (new York: The Free Press, 1992), . ص ص. ٦٦-٦٧

(٥) G.W.F. Hegel, Hegel's Philosophy of Right, ص ٥٨. فقرة ٩٠ . Italics in text.

(٦) Findlay, "Foreword," ص xvi. Hegel, Phenomenology of Spirit, ص ١١٠ . فقرة ١٧٧ .

(٧) Hegel, Phenomenology of Spirit, ص ١١٠ . فقرة ١٧٧ .

(٨) المرجع السابق. ,ص ص. ١١٠-١١ . فقرة ١٧٧ .

(٩) Fukuyama, The End of History, ص ١٤٦ . The latter uses the term "first man" See also Charles Taylor, Hegel, (Cambridge University Press, 1975), ص ص. ١٥٢-,٥٣

(١٠) Fukuyama, The End of History, ص١٤٦-١٤٧ .

(١١) المرجع السابق. ,ص ١٤٧ . Also, Taylor, Hegel, ص ١٥٣ .

(١٢) Fukuyama, The End of History, ص ص. ١٩٢-٩٣ . Also, Taylor, Hegel, ص ١٥٤ .

(١٣) Fukuyama, The End of History, ص ص. ١٩٣-١٩٤ . Also, Taylor, Hegel, ص ١٥٤ .

(١٤) Fukuyama, The End of History, ص ص. ١٩٤-٩٥ .

(١٥) المرجع السابق. ,ص ص. ١٩٦-٩٨ .

(١٦) Hegel, Hegel's Philosophy of Right, ص ١٨٩ . فقرة ٢٨٩ .

(١٧) المرجع السابق. ,ص ص. ١٢٧-٢٨ . فقرة ١٩٣ .

(١٨) المرجع السابق. ,ص ص. ١٢٨-٢٩ . فقرة ١٩٦ .

(١٩) المرجع السابق. ,ص ١٢٩ . فقرة ١٩٨ .

(٢٠) المرجع السابق. ,ص ١٢٩ . فقرة ١٩٨ .

(٢١) المرجع السابق. ,ص ص. ١٣١-٣٢ . فقرة ٢٠٣-٠٥ .

(٢٢) المرجع السابق. ,ص ص. ١٥٢-٥٥ . فقرة ١٥٠-٥٦ .

(٢٣) المرجع السابق. ,ص ١٥٢ . فقرة ٢٥٢ . ,Also ص ١٥٢ . فقرة ٢٥٠-٥١ .

(٢٤) المرجع السابق. ,ص ١٥٢ . فقرة ٢٥٢ . ٢٥١ .

(٢٥) المرجع السابق. ,ص ١٥٣ . فقرة ٢٥٣ . ٢٥٢ .

(٢٦) المرجع السابق. ,ص ١٥٣ . فقرة ٢٥٣ .

(٢٧) المرجع السابق. ,ص ١٥٣ . فقرة ٢٥٢ .

(٢٨) المرجع السابق. ,ص ص. ١٤٩-٥٠ . فقرة ٢٤٣ . ,Also ص . ١٥٣ فقرة . ٢٥٣ andص ١٥٣ . فقرة ٢٥٢ .

(٢٩) المرجع السابق. ,ص ١٥٠ . فقرة ٢٤٤-٤٥ .

(٣٠) المرجع السابق. ,ص ١٥٠ . فقرة ٢٤٤-٤٥ .

(٣١) المرجع السابق. ,ص ١٥٦ . فقرة ٢٥٨ .

(٣٢) المرجع السابق. ,ص ١٥٧ . فقرة ٢٥٨ .

(٣٣) المرجع السابق. ,ص ١٧٤ . فقرة ٢٧٢ .

(٣٤) المرجع السابق. ,ص ١٦١ . فقرة ٢٦١ .

(٣٥) المرجع السابق. ,ص ١٦٢ . فقرة ٢٦١ . Italics in text.

(٣٦) المرجع السابق. ,ص ١٧٦ . فقرة ٢٧٣ .

(٣٧) المرجع السابق. ,ص ١٧٦ . فقرة ٢٧٢ .

(٣٨) المرجع السابق. ,ص ١٨٥ . فقرة ٢٨١ .

(٣٩) المرجع السابق. ,ص ١٩٥ . فقرة ٣٠٠ .

(٤٠) المرجع السابق. ,ص ١٨٧ . فقرة ٢٨٣ .

(٤١) المرجع السابق. ,ص ص. ١٨٨-٨٩ فقرة ٢٨٧ . Also ص . ١٨٩ فقرة ٢٨٩ . ص ١٩٣ . فقرة ٢٩٧ .

(٤٢) المرجع السابق. ,ص ١٨٩ . فقرة ٢٨٩ .

(٤٣) المرجع السابق. ,ص ١٩٤ . فقرة ٢٩٩ .

(٤٤) المرجع السابق. ,ص ٢٠٣ . فقرة ٣١٢-١٣ .

(٤٥) المرجع السابق. ,ص ١٩٦ . فقرة ٣٠١ . Also ص ١٩٨ . فقرة ٣٠٣ .

(٤٦) المرجع السابق. ,ص ١٩٦ . فقرة ٣٠١ andص ١٩٧ . فقرة ٣٠٢ .

(٤٧) المرجع السابق. ,ص ١٩٩ . فقرة ٣٠٦ .

(٤٨) المرجع السابق. ,ص ١٩٩ . فقرة ٣٠٧ andص ٢٠٠ . فقرة ,٣٠٨

(٤٩) المرجع السابق. ,ص ١٩٧ . فقرة ٣٠٢ . See also Knox's note ص ٣٧٣ . section 312.

(٥٠) المرجع السابق. ,ص ٢٠٣ . فقرة ٣١٢-١٣ .

(٥١) المرجع السابق. ,202 .] , فقرة ٣١١ . ,Also ص ٢٠٠ . فقرة ٣٠٨ .

(٥٢) المرجع السابق. ,ص ٢٠٠ . فقرة ٣٠٨ ;ص ٢٠١ . فقرة ٣٠٩ ;ص ٢٠٢ . فقرة ٣١١ .

(٥٣) المرجع السابق. ,ص ٢٠٢ . فقرة ٣١١ and ص ١٩٨ . فقرة ٣٠٢ .

(٥٤) المرجع السابق. ,ص ١٨٩ . فقرة ٢٨٨-٢٨٩ .

(٥٥) المرجع السابق. ,ص ١٨٩ . فقرة ٢٨٩ .

(٥٦) المرجع السابق. ,ص ٢٠٣ . فقرة ٣١٢ . Also ص ٢٠١ . فقرة ٣٠٩ .

(٥٧) المرجع السابق. ,ص ٢٠٥ . فقرة ٣١٨ . ,Also ص ٢٠٤ . فقرة ٣١٦-١٧ .

(٥٨) المرجع السابق. ,ص. ,preface ص ١٠ .

(٥٩) Alexandre Kojeve, Introduction to the Reading of Hegel, (New York: Basic Books, 1969), ص ص. ٢٣٦-,٣٧ See as well Fukuyama, The End of History and Last Man, ص ٦٦ .

(٦٠) Hegel, Philosophy of Right, ص ص. ٢١٣-١٤ . فقرة ٣٢-٣٤ .

(٦١) Fukuyama, The End of History, ص ص. ٢٩١-٩٢ .

(٦٢) المرجع السابق. ,ص ٣٠٤ .

(٦٣) المرجع السابق. ,ص ص. ٣٠٤-٠٥ .

(٦٤) المرجع السابق. ,ص ص. ٣٠٥-٠٦.

قراءات مقترحة

Avinery, Shlomo. Hegel's Theory of the Modern State, Cambridge: Cambridge University of Cambridge Press, 1982.

Cullen, Bernard. Hegel's Social and Political Thought: An Introduction. New York: Gill and MacMillan, 1979.

Kelly, George Armstrong, Hegel's Retreat from Eleusis: Studies in Political Thought. Princeton: Princeton University Press, 1978.

Kojeve, Alexandre. Introduction to the Readings of Hegel, ed. Allan Bloom. New York: Basic Books: 1969.

Lakeland, Paul, The Politics of Salvation: The Hegelian Idea of the State. Albany: State University of New York Press, 1984.

Pelczynski, Z.A. Edited. The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Plant, Raymond. Hegel. Bloomington: Indiana University Press, 1973.

Steinberger, Peter J. Logic and Politics: Hegel's Philosophy of Rights. New Haven: Yale University Press, 1988.

Taylor, Charles. Hegel. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Wood, Allen W. Hegel's Ethical Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

الفصل الثالث عشر

كارل ماركس

الجدل الاقتصادى حول المجتمع المدنى

١ . رد ماركس على هيجل

لكى نفهم نقطة البداية عند ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) من الضرورى أن نناقش، وباختصار، رد فعله تجاه هيجل[1] . فكما استعرضنا فى الفصل السابق، طرح هيجل فى كتابه "فينومينولوجيا الروح" Phenomenology of Spirit، أنه يمكن فهم التاريخ على أنه مسيّر بفكرة محورية أطلق عليها الروح Spirit، قاصداً بها التوجهات الأخلاقية التى لا بد من توافرها فى المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التى تحكم الحياة الإنسانية. إنها معرفة تتطور تطوراً هائلاً عبر الزمن. ونحن بفهمنا للروح، أو إمكاناتنا الأخلاقية، نكتسب صورة أكثر دقة لعناصر الأخلاق، وكيفية الإفصاح عنها. وفى النهاية، أى فى "نهاية التاريخ" end of history تتجلى الروح كاملة، مقترنًا تجليها بأكمل فهم ممكن للمفاهيم الأخلاقية التى تحكم الحياة، وما يناظرها من أشكال مؤسساتية. والدولة الهيجلية هى أهم تجسيد للروح، لأنها تأتى على قمة المجتمع المدنى الذى يمثل ميدانًا تسوده المصالح المتنافسة. ومن ثم فإن الدولة تعطى المجتمع المدنى ما يلزم من المعايير الأخلاقية. وبفضل ما توفره الدولة من توجيه أخلاقى، يمكن أن يكون هناك كثير من المصالح المتنوعة فى المجتمع المدنى، وفى الوقت نفسه لن يكون هناك تفكك اجتماعى أو تنافس هدام.

لقد أوحت رؤية هيجل بأن الروح تبنى طريقًا للحياة، وهوية للبشرية تتفق مع أهدافها. لكن ماركس(*) قلب هذه الحجة، دافعًا بأن الروح هى وظيفة لإسقاطات projections وأفكار البشر، وأن هذه الأفكار والإسقاطات بخلقها مفهومًا للروح ونظاما أخلاقيا، إنما تعكس المسار الواقعى لما يقع من أحداث فى التاريخ. وهو ما يعنى أن التاريخ يتكشف وفقًا لمنطق ونموذج معين. والسمة الرئيسية لهذا النموذج أن البشر يجدون أنفسهم بدايةً فى ظروف تنكر إمكاناتهم الحقيقية. وهو ما سيتم التغلب عليه لاحقًا عندما تحل الاشتراكية محل الرأسمالية. ومن ثم ففى دفعه بأن فهم

(*) يمكننا أن نلمح العلاقة بين ماركس، وهيجل للمرة الأولى، من خلال ما كتبه ماركس إلى والده بتاريخ ١٠ تشرين الثانى من عام ١٨٣٧، وكان وقتها طالبًا فى (برلين)، ليطلعه على نموه الفكرى ويعلمه بمشروعاته الدراسية. ويمكننا التعرف بسهولة فى لهجة الرسالة، وفى بعض عبارات ماركس مدى تأثير مطالعته الحديثة لـ هيجل. وهو الأمر الذى يستدعى أيضًا التفكير مليًا فى المقدمة التى كتبها هيجل فى رأس كتابه الأساسى "فينومينولوجيا الروح"، وقت معركة (إيينا). فى ذلك العهد كان هيجل- الذى ربما لم يكن قد تخلى بعد تخليًا كاملاً عن مطامح شبابه، وعن رغبته فى التأثير فى الواقع تأثيرًا مباشرًا- يرى أن روح العالم كانت ثائرة. لقد كانت القضية تتعلق بولادة عالم جديد، وكانت الثورة الفرنسية، والفلسفة الألمانية، والرومانسية المستبقات لهذا العالم. وكان عمل نابليون يسهم فى توليد هذا العالم. فى عام ١٨٣٧ أخذ ماركس عبارات هيجل فكتب إلى والده: "إن فى الحياة لحظات تحدُّ زمنًا ماضيًا مثل أحجار الحدود، ولكنها تشير، فى الوقت نفسه، إشارة واضحة إلى اتجاه جديد..وأكثر من ذلك أن التاريخ الكلى يطيب له أن ينظر بعين النسر التى هى عين الفكر، إلى الماضى والحاضر؛ ليعى على هذا النحو وضعنا الحقيقى". رسالة ماركس هذه تعد وعيا شعوريًا لذاته، وهو؛ شأنه فى ذلك شأن كل وعى شعورى عند ماركس- ذو قيمة أخلاقية. إنه يتلمح منذ ذلك الحين، دوره فى السنوات المقبلة تلمحًا غامضًا: نقل (المعنى) الهيجلى إلى واقع الأشياء، أى أن يستبدل بالمثالية النظرية فلسفة عمل، توفق توفيقًا صحيحًا بين الفلسفة والحياة- وهو مطمح مفكرى العصر جميعا، ولكنه مطمع ظل دون إرضاء بوجه عام- وأن يستخدم فى سبيل هذا أداة رائعة سبكها هيجل، ولكنه لم يعرف هو نفسه مدى أهميتها ألا وهى "الديالكتيك". والواقع لقد كتب ماركس فى نفس الرسالة: "قبل كل شيء لقد تأكد أن التضاد الذى تفرضه المثالية بين الواقع وبين ما يجب أن يكون، مربك جداً". هذا التضاد بين المثالى، والواقعى، هو إذن ما سيكون موضع التأملات الفلسفية لدى ماركس الشاب من ١٨٤٠ إلى ١٨٤٨ وموضوع أعماله الأولى حول فلسفة الحق لهيجل، إلى نشر "البيان الشيوعى" الذى يسمح بعد فترة النضج النظرى بالدخول الحقيقى إلى التاريخ الكلى. راجع فى ذلك: "دراسات فى ماركس، وهيجل"، جان هيبوليت Jean Hyppolite، ترجمة جورج صدقنى، دمشق ١٩٧١ . (المترجم).

الإنسان لنفسه يمثل وظيفة لنموذج متطور من الأحداث التاريخية، سعى ماركس إلى قلب هيجل رأساً على عقب، وذلك بإظهاره أن الروح ليست قوة مستقلة، توجد خارج حياة الناس، ولها سلطة تحديد كيفية رؤيتنا وفهمنا لأنفسنا.

في المقابل، رأى ماركس أن ما يدعوه هيجل بالروح، ليس في حقيقة الأمر سوى فهمنا الواعي لحاجاتنا، وكيف تخدم بيئتنا أو تعوق تلبيتنا لهذه الحاجات. فالناس في رأيه يجدون أنفسهم في ظروف تنكر عليهم التعبير الكامل عن قدراتهم. وهو في ذلك ينطلق من النقطة نفسها التي ينطلق منها "ستيوارت مل" كما سنرى في الفصل التالي. فهو يعتقد أن الحرية الحقيقية تنطوي على أكمل قدر ممكن من تنمية قدراتنا العليا. ولكن ماركس يعي أن النظم المادية التي نعيش فيها، غالباً ما تحبط تلك التنمية. ونحن بتعرفنا على هذه الحقيقة نصبح مغتربين عن العالم، معتقدين أنه لا يدعم مصالحنا وحاجاتنا الحقيقية. واستجابة لهذا الوضع عبر المطالبة بتغييرات بنيوية، فإننا نأمل في خلق عالم أفضل، من شأنه أن ييسر تحقيق كامل قدراتنا وإمكاناتنا. ومن هنا، فعندما سعى ماركس إلى تنقيح ما جاء به هيجل، كانت نيته إظهار أن هياكل الوجود المادي تخلق اغتراباً لدى الجنس البشري، بإنكارها تحقيق الحاجات والإمكانات الحقيقية للناس[٢] . ولن يستطيع الناس بلوغ أكثر حاجاتهم ورغباتهم حقيقة، إلا عندما يفهمون هذه الهياكل ويقومون بتغييرها.

بهذه اللهجة في نقده لفلسفة الحق عند هيجل، دفع ماركس بأن هيجل قد أساء فهم العلاقة الصحيحة بين الدولة والمجتمع. فالدولة عند هيجل كتعبير عن فكرة الروح؛ تقلب العلاقة بين الدولة والمجتمع[٣] . حيث يعول هيجل على الدولة بصفتها الأمل الأسمى، من منطلق أنها تُجسد فكرته عن الحياة الأخلاقية. ومن ثم، فهذه الدولة من شأنها أن تخلق الظروف التي تحدد أسس الحياة البشرية. ولكن بالنسبة لماركس، تمثل الديمقراطية المثال الأسمى الذي يمكن للدولة أن تجسده. ففي النظام الديمقراطي يعمل المواطنون معاً خالقين دستورهم الخاص ومقررين الظروف التي سيعيشون في ظلها، والظروف التي بمقتضاها ستشكل الدولة علاقتها بهم. "إن هيجل

يبدأ من الدولة، ويجعل من الإنسان دولة متشخصنة subjectified . أما الديمقراطية، فتبدأ من الإنسان وتجعل من الدولة إنسانًا متشيئًا objectified (٤) وقد اعتقد ماركس في الحقيقة أن الديمقراطية- كأحد أشكال الحكم- كانت التعبير الحقيقي الوحيد عن المصالح العامة للناس. "الديمقراطية فقط... هي الوحدة الحقيقية بين العام والخاص"(٥) .

فضلاً عن ذلك رفض ماركس صراحة ودون قيد، ما أوحى به هيجل بأن البيروقراطية كانت بمثابة طبقة من الموظفين المدنيين ذوي العقول اللامعة والثقافة الرفيعة، يقومون على تنفيذ فكرة الروح، ويشكلون المجتمع المدني بأسلوب قادر على تحقيق هذا المثال ideal على أرض الواقع. وكان هيجل كما نتذكر، قد رأى المجتمع المدني ساحة عراك للمصالح الخاصة، وتوقع أن تحول الدولة من خلال جهازها البيروقراطي المجتمعَ المدني إلى مجتمع من المصالح المشتركة. إلا أن البيروقراطيين بالنسبة لماركس يميلون إلى تمثيل نوع من "المادية الشديدة" crass materialism. حيث يكون أسمى اهتمام لدى كل عضو في نظام بيروقراطي، هو طموحه الخاص المنفصل، والحاجة إلى التقدم في إطار المنظمة. فضلاً عن كون البيروقراطيين أشخاصًا يقبلون خضوعهم وطاعتهم للدولة كشرط لتأمين مستقبلهم. وبدلاً من أن يكونوا مفكرين وفاعلين مستقلين، فهم يفعلون ما هو مطلوب للحفاظ على سلطة الدولة. وذلك فقط بغرض إعلاء طموحاتهم المادية الخاصة. وفي سبيل هذا تضع البيروقراطية نفسها تحت ستار الإعلاء من شأن المصلحة العامة، كمصلحة خاصة ذات بأس شديد تتصارع مع المصالح الخاصة الأخرى(٦) .

تأتي رؤيته النقدية لمفهوم هيجل عن المجتمع المدني، من بين التيمات المحورية عند ماركس التي تساعد في استجلاء الرؤى التي ذكرناها توًا. فالمجتمع المدني عند هيجل يقع في إطار نظام السوق الذي يتيح للأفراد أن يتبعوا مصالحهم الخاصة خاضعين لقواعد ولوائح مفروضة على السوق من قِبَل الدولة. والواقع أن رؤية هيجل لعلاقة الدولة والمجتمع المدني، قد أشارت إلى أن الدولة يمكنها أن تخلق مجتمعًا وشعورًا

بالرفاهية العامة، داخل مجتمع يتخذ من نظام السوق قبلة له. غير أن ماركس، وكما أشارت هذه المواقف التى وصفناها آنفًا، لم يعتقد أن المجتمع المدنى الذى يستند على التتبع الحر للمصلحة الذاتية، يمكنه أن ينتج مجتمعًا وشعورًا بالرفاهية المشتركة، حتى لو كان خاضعًا لمفهوم الصالح العام الذى تنظمه الدولة. فكل ما يمكن لهذا الوضع أن ينتجه، يتمثل فى أفراد لكل منهم مصالحه الخاصة التى يتبعها، دون أن يكون لدى أى منهم ولو القليل من الهم بالصالح الأعم.

وأخيرًا رأى ماركس أن رؤية هيجل للدولة، نزعت نحو إثارة الغموض حولها. أو بمعنى آخر إلى محاولة إقناع الناس بأن الدولة الموجودة قد أفصحت فعليًا عن الأفكار الهيجلية، فيما هى فى الحقيقة لم تفعل ذلك. ولإزالة هذا الغموض عن الدولة، ومن ثم التعرض إلى حقيقة أن الأفكار الهيجلية لم يتم بلوغها فعليًا فى الدولة التى وصفها بنفسه، من الضرورى أن نزيح هذه الغمامات الهيجلية. وفى سبيل هذا لا غنى للناس- إذا أرادوا فهمًا حقيقيًا للظروف الجارية- عن أن يفهموا الطابع المادى للمجتمع، خصوصًا بنية الحياة الاقتصادية التى غالبًا ما تجعل الأفراد مغتربين، ومحرومين من المشاركة فى أنشطة تمنحهم بلوغ كامل قوتهم المتأصلة. وقد وضع ماركس كتاباته المبكرة بما فى ذلك المخطوطات الاقتصادية والفلسفية **Economic and Philosophic Manuscripts**، ومقالته حول المسألة اليهودية **On the Jewish Question** وفى ذهنه هذا الهدف. فدعونا نتناول هذه الموضوعات.

٢ . التحرر السياسي: الحقوق في المجتمع المدنى

يعد تناول ماركس للمجتمع المدنى الحديث تناولاً مركبًا متعدد الطبقات **multi-layered**. ففى قلب المجتمع المدنى يوجد نظام الاقتصاد الرأسمالى. ومن حول هذا القلب توجد الطبقات المختلفة المغلفة لهذا القلب، أو لنقل طرق الحياة التى نتطلع هنا إلى مناقشة كل منها على حدة. حيث سنرى أن كل طريقة تتضمن وصفًا للكيفية

التى تنفى بها الحياة فى المجتمع المدنى أولوية التطوير الكامل للأشخاص. وفى مناقشة هذه الطبقات المختلفة للحياة، سنبدأ من الخارج إلى الداخل حيث ينصب اهتمامنا الأول على مناقشة ماركس للمجتمع المدنى، ودلالة فكرة الحقوق المتساوية التى أخذت من وجهة نظره مكانة بارزة فى المجتمع المدنى بالنسبة لحياة الأفراد. ثم نناقش بعد ذلك الطبقة التالية من الواقع، متمثلة فى الاغتراب. وبعدها نتناول مصادر الاغتراب والخبرة المصاحبة له، متمثلة فى الاستغلال **exploitation**. وفى مناقشة هذه الأمور نعاين النقد التاريخى والاقتصادى للرأسمالية عند ماركس، وبهذا نعود إلى المشكلة اللب، ألا وهى مناقشة ديناميات الاقتصاد الرأسمالى.

وللبدء فى هذا التناول، نقول إن ماركس فى مقالته "حول المسألة اليهودية" **On the Jewish Question** التى تتضمن رؤيته لأهمية الحقوق فى المجتمع المدنى، قد ذكر أن الدولة العلمانية الحديثة توحى لنا بـ "وجود مزدوج" **double existence**، فيه يرى الأفرادُ- كأعضاء فى مجتمع مدنى- أنفسهم أشخاصاً ذوى خصوصية، يتتبعون مصالحهم ويسعون إلى رفاهيتهم الخاصة. ومن الجانب الآخر يرون أنفسهم مواطنين ملتزمين بالصالح العام. وفى مناقشته للعنصر الفردى الخاص **private** فى المجتمع المدنى، كان فى ذهن ماركس أن الحياة فى المجتمع المدنى، توجد فى نظام للسوق يسيطر عليه الرأسمالى. حيث يتنافس أعضاء هذه البيئة مع بعضهم البعض، كأفراد يسعون إلى جنى أكثر ما يمكنهم لأنفسهم، فى ظل خضوعهم بالطبع لما يحكم العملية التنافسية من قواعد. هنا نجد كل فرد "يتصرف كمجرد فرد خاص **private individual** يعامل الآخر كوسيلة، ويحط من شأن نفسه إلى مجرد الدور المنحصر فى الوسيلة، ومن ثم يصبح ألعوبة قوى [السوق] الغريبة"(٧)(*).

(*) هذه السمات من بين المعالم التى تميز من وجهة نظر ماركس علاقة الناس ببعضهم البعض فى المجتمع المدنى الرأسمالى، حيث يتحدث هنا عن "عضو فى المجتمع المدنى أى...عن الإنسان منفصلاً عن الآخرين" ويشير إلى المجتمع المدنى باعتباره مجال حرب الجميع ضد الجميع. ويعتقد ماركس أن الإنسان فى هذا المجتمع "يوجد فحسب من أجل شخص آخر كما أن الآخر يوجد من أجله طالما أن كلا منهما وسيلة بالنسبة للآخر". فالمجتمع المدنى فيما يقول ماركس هو مجال للأنانية، إنه عالم الأفراد المتنافرين الذين=

لكن فيما يخص العنصر الجماعى نجد الأفراد يفكرون فى أنفسهم كمواطنين داخل مجتمع سياسى **political community**، وهم فى هذا الدور يعتقدون أن الدولة قادرة على خلق منظور لنظام عقلانى شامل يسرى على الجميع(٨) . والحقيقة أن هذه الرؤية كما رأينا، كانت هى رؤية هيجل للعلاقة الحديثة بين الدولة/ المجتمع. فالدولة عند هيجل والتى تعتلى المجتمع المدنى، وكذلك نظام السوق من شأنها أن تنتج نظاماً **order** ووحدة/ وئاماً **unity** داخل المجالين كليهما. ونتيجة لأعمال الدولة لن يرى الأفراد فى المجتمع المدنى أنفسهم أفراداً منفصلين يتنافسون مع بعضهم البعض، بل سيعدُّونَ أنفسهم أعضاء فى مجتمع يتقاسمون شعوراً مشتركًا بالمسئولية نحو رفاهية هذا المجتمع. وهذا المنظور؛ بالنسبة لـ "ماركس"؛ إنما يبدل الدين المسيحى بنسخة علمانية جديدة من الدين. يقول ماركس: إن الدولة السياسية "فى علاقتها بالمجتمع المدنى، تعد روحانية تماماً مثل السماء فى علاقتها بالأرض"(٩) .

يبدو الأمر بالنسبة لـ "ماركس" أن البعد الخاص **private dimension** لوجهى الحياة فى المجتمع المدنى، هو المسيطر والمحدد للمحصلات جاعلاً بذلك خلق مجتمع اشتراكى مسألة فى عداد المستحيل. وقد بين ماركس هذه النقطة فى الإشارة إلى أن التقدم الرئيسى للمجتمع المدنى؛ منح الحقوق الأساسية للجميع؛ يفضى إلى ظروف مناقضة للجماعية. فحقوق الإنسان **human rights** كما جاءت فى الإعلان الفرنسى لحقوق الإنسان والمواطن **Declaration of Man and Citizen** عام ١٧٩٣، تدل عند ماركس على الحقوق الخاصة بالإنسان كعضو فى مجتمع مدنى **a member of civil society** إنسان أنانى، منفصل عن بقيه الناس والمجتمع"(١٠) . والحقوق التى يشير إليها

= يعادى بعضهم بعضاً، والإنسان فى المجتمع المدنى هو إنسان أنانى ينظر إليه باعتباره جوهراً فرداً منعزلاً ومنكفئًا على ذاته، إنه على حد وصف ماركس "فرداً منعزلاً عن المجتمع منكفئًا على ذاته، مشغولاً كلية بمصالحه الخاصة وبالتصرف وفق نزواته الطبيعية الخاصة. والرابطة الوحيدة بين الناس وهذه النوعية من الأفراد، هى الضرورة الطبيعية والحاجة والمصلحة الخاصة على ملكيتهم وأشخاصهم الأنانية". انظر: " الاغتراب"، ريتشارد شاخت. ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠ .. (المترجم).

ماركس هى الحرية والملكية والمساواة والأمان. فالحرية هى الحق فى عمل أى شىء يريده المرء، ما دام لا يضر بالآخرين. والحق فى الملكية هو الحق فى تمتع المرء بالثروة واكتنازها كما يريد، بدون اعتبار الآخر، وباستقلال عن المجتمع". وهذا الحق لا يخرج عن كونه مجرد "حق فى المصلحة الذاتية"[١١] . أما المساواة، فهى الحرية المتكافئة، أو الالتزام المتكافئ بعمل ما يريده المرء. وبناءً على هذه الرؤية يعد كل شخص "عنصراً موحداً مكتفياً بذاته" self-sufficient monad. أما الأمان فهو حماية جميع حقوق المرء. أو كما يصفه ماركس: "تأمين الأنانية"[١٢] .

ومن ثم فالحصول على الحقوق فى مجتمع مدنى، تسيطر عليه علاقات السوق، يميل إلى تحويل الأفراد إلى أشخاص يفكرون فى أنفسهم على أنهم منفصلون عن كل شخص آخر، أثناء عزمهم القيام بأى شىء يريدونه ما دام لا يضر بالآخر. وهنا يُعرِّف كل فرد الآخرين كمجرد مشاركين فى سعى لبلوغ مصلحتهم الخاصة. ولكن الأفراد فى هذا الوضع، يعجزون عن إيجاد أساس لالتزام متبادل بمفهوم مشترك للصالح العام، والشروط المحققة للمجتمع الجماعى. وبناء على ما ذكر، فقد رأى ماركس أن الحرية فى مجتمع مدنى "كحق للإنسان، لا تتأسس على العلاقات بين الإنسان والإنسان، بل على فصل الإنسان عن الإنسان. فهى حق فى الانفصال. حق الفرد المنعزل المنكفئ على ذاته"[١٣] .

وفى بيئة من هذا النوع – حيث الناس منفصلون بعضهم عن البعض بهذا الشكل، ويعيشون فى علاقات عدائية تجاه بعضهم البعض– تكمن المشكلة التى تكتنف العيش فى غياب أساس "لتحرر الإنسان"[١٤] . إنه هدف يلزم لتحقيقه وجود مجموعة أخرى من الحقوق، يجب أن نضعها فى الاعتبار بصفتها أكثر أهمية من حقوق الإنسان. وكان فى ذهن ماركس هنا "حقوق المواطن"[١٥] rights of the citizen. إنها حقوق تتعلق بالمشاركة فى إقرار السياسات العامة، والحق فى وجود تداول مفتوح وحر للآراء، والحق فى مطالبة المسئولين بتعديل أفعالهم. والحصول على هذه الحقوق السياسية، يُمكِّن الأفراد من إرساء قاعدة للانخراط فى العمل العام مع بعضهم البعض[١٦] .

لقد ذكر ماركس أن "التحرر الإنسانى لن يكتمل، إلا عندما يستوعب هذا الإنسانُ الفردُ الواقعىُّ ذلك المواطنَ المجردَ بداخله... وعندما يكون قد تعرف على قواه ونظمها... بصفتها قوى اجتماعية، بحيث لا يفصل بعد ذلك هذه القوة الاجتماعية عن نفسه كقوة سياسية"(١٧) . وقد عنى ماركس بهذا البيان أن الأفراد يجب أن تكون لديهم القدرة على صياغة مجتمع سياسى، يمثل المصالح العامة والحاجات التى يتقاسمها الجميع. فضلاً عن أن المجتمع السياسى يجب أن يتم تنظيمه بطريقة تسمح للأفراد بتشكيل وتنظيم الحياة الاقتصادية للمجتمع، بحيث تتحقق التنمية الكاملة لقدرات الناس. "فيجب على الأفراد أن يكونوا جزءًا من مجتمعات ومنخرطين فى إنتاج السلع. وأيضًا يجب على هذه المجتمعات أن تتأصل فى علاقات اجتماعية، يقوم بإدارتها وتنظيمها أعضاء المجتمع أنفسهم. فى هذا الوضع يستخدم العمال حقوقهم كمواطنين؛ لإقرار ما سيتم إنتاجه، وكيفية تنظيم المهارات والطاقات المختلفة لإنتاج هذه السلع.

فالناس عند ماركس يحصلون على معنى لحياتهم، عندما يتم الاعتراف بهم بفعل ما قدموه من إسهامات عبر العمل الإنتاجى الذى يقومون به. ولكن عندما يسيطر آخرون- أى الرأسماليون فى حالتنا هذه- على عمل الناس، فلن يتاح للأفراد مطلقًا التعبير عن كامل قدراتهم فى عملهم، ولا للعمال أن يكون معترَفًا بهم بفعل إسهاماتهم فى المجتمع. فقط عندما يسيطر العمال على العملية الاقتصادية، سيكون التحرر الحقيقى أمرًا ممكنًا- التحرر الذى يتيح الاعتراف الكامل من الآخرين بفعل العمل الذى يقوم به الناس. وكما يقول "جيرمى والدرون" **Jeremy Waldron** إن التحرر الكامل عند ماركس، لا يتطلب وجود مجتمع سياسى فحسب، بل انخراط ذلك المجتمع فى التنظيم الديمقراطى وإدارة الحياة الاقتصادية الإنتاجية"(١٨) .

مع ذلك تبقى المشكلة فى أن الحقوق السياسية، بالرغم من كونها خطوة مهمة وتقدمية، إلا أنها لن تسمح بالتحرر الكامل ما دامت موجودة فى مجتمع رأسمالى(١٩) . حيث فى هذه الحالة سيستخدم الناس حرياتهم للاستمرار فى الإعلاء من الوجود

الفردى الأنانى، الذى ذكر ماركس أنه سمة المجتمع المدنى الحديث. ومن ثم لن يصبح الأفراد مواطنين مشاركين فى تشكيل الحياة الاقتصادية للمجتمع، كما أمل ماركس. وهذا الاغتراب المستمر فى المجتمع الرأسمالى يوضح السبب فى حتمية حدوث هذه المحصلة.

٣ . الاغتراب الحديث(*)

إن الحقيقة الأساسية للحياة بالنسبة للعامل العادى، فى مجتمع مدنى خاضع للرأسمالية، هى أنه لا ينتج السلع فحسب، بل هو نفسه يتحول إلى سلعة[٢٠] . فهو مجرد سلعة لأن قيمته الوحيدة تأتى من حقيقة كونه لا يمتلك سوى عمله لبيعه لمن يمكن أن يستغله فى تصنيع المنتجات. ففى الاقتصاد الرأسمالى، لا يُعترف بالعمال لمهارتهم المختلفة والمتنوعة، أو لقواهم وقدراتهم الخاصة، بل نجدهم فى نظر هذا المجتمع مجرد محتوى للطاقة؛ عندما يُستخدم كما ينبغى- مثله مثل أية آلة أخرى- يمكن أن يأتى بما ترغب فيه طبقة الملاك من نتائج. وهنا نجد أن أكثر ما رغب فيه ماركس، هو القيام بتطوير كامل لقدرات الناس، تماما مثلما أراد "مل". فقد ذكر

(*) الفعل يغترب alienate فعل لازم شأنه فى ذلك شأن معادليه فى اللغة الألمانية، وهو يعنى حرفيًا "يغدو غريبًا أو يجعل شيئًا ما ملكًا لآخر" ولكن الاسم المشتق منه وهو الاغتراب شأن المرادف الألمانى الغربة Entfremdung وعلى عكس الكلمة الألمانية التى تعنى التخارج لا يستدعى للذهن عادة نشاطًا إلا فى سياقات خاصة حيث يستخدم كاصطلاح فنى، وما يرتبط فى ذهننا ابتداءً بكلمة الاغتراب أو الغربة هو حالة للوجود الإنسانى حالة كون المرء مغتربًا أو مفارقًا لشىء أو لشخص. إلا أن الاغتراب صار له بعد ذلك تراثا واسعا وممتدا على المستويات الفلسفية والفنية والأدبية. على سبيل المثال حظى "هيرمان هسه" بتقدير قل أن يحظى به كاتب آخر ممن يعتبرون أنفسهم مغتربين. وكانت روايته التى وثبت به إلى مكانته المميزة "دميان" قد بدأت بعبارة هرقليطس الشهيرة "عن نفسى أبحث" وقد جاء بها هسه فى الرواية قائلاً: لا أنشد إلا أن أحاول أن أعيش كل هذا الذى تصنعه نفسى انطلاقًا من ذاتها، ترى لماذا يعد ذلك بكل هذه الصعوبة؟ وكان هذا أيضًا هو موضوع هسه فى رواياته التالية، وهو أسلوب آخر فى القول بأن التغلب على الاغتراب أمر شاق، فنرى فى رواياته "ستيبان وولف" نقلاً ومناقشة لصيحة "فاوست" الشهيرة:

ثمة روحان يقطنان، ويا للحسرة، فى صدرى
وتناضل كل روح منهما للتخلص من توأمها.

ماركس أن "التوجه الحقيقى الفعال للإنسان نحو نفسه ككيان خاص، أو ظهوره كنوع حقيقى (أى إنسان) لا يكون ممكنًا إلا بإخراجه جميع الطاقات التى تخصه كجنس بشرى"(٢١) . مع ذلك؛ وكعاقبة للرأسمالية؛ يعرف العامل نفسه فقط من خلال ما يؤول إليه كفرد منخرط فى "عمل اغترابى"، أو فى نشاط يفصله عن التعرف على مهاراته وطاقاته الأساسية وتحقيقها. ومن زاوية هذه التجربة، يشير الاغتراب alienation إلى نمط من العمل يمنع الفرد من معرفة أو تطوير مواهبه وطاقاته.

فى المخطوطات الاقتصادية والفلسفية ١٨٤٤(*)، تناول ماركس أربعة طرق مختلفة، يتجلى بها الاغتراب. أولاً هناك اغتراب عن المنتج الذى ينتجه العامل بنفسه. (٢٢) فنتيجة للعمل الذى ينخرط فيه العمال، يصبحون معتمدين على مجتمع فى حاجة إلى المنتجات التى ينتجونها. لأنه بدون هذه الحاجة إلى تلك المنتجات، لن يكون ثمة عمل للعمال. وبالتالى لن يكون هناك سبل أمام العامل لإطعام نفسه. ولكن فى الوقت نفسه، فإن المنتجات التى ينتجها العامل لا تغير على أية حال من الظروف الاجتماعية التى يتم فى ظلها الإنتاج. وهذه الظروف تعد ذات أثر اغترابى شديد، بمعنى أنها تنكر على العامل أساس الانخراط فى نوع العمل الذى من شأنه أن يتيح له بلوغ قوته(٢٣) . والسلع التى ينتجها العمال فى مجتمع رأسمالى، إنما ترمز إلى استمرارية الظروف الاقتصادية التى تخلق لديهم الاغتراب. وذلك يجعل من المستحيل لهم التحكم فى مكان

راجع تصدير "والتر كاوفمان" تحت عنوان "حتمية الاغتراب" لكتاب شاخت، المرجع السابق. (المترجم).

(*) خلال القرن الذى أعقب وفاة هيجل لم يحظ تحليله للعقل المغترب عن ذاته فى الظاهريات باهتمام كبير ولم يلق اصطلاح الاغتراب إلا ذيوعًا محدودًا إن كان قد لقى مثل هذا الذيوع على الإطلاق، وقد ثار الاهتمام بهما معًا فحسب مع نشر "مخطوطات ماركس الاقتصادية والفلسفية فى عام ١٩٣٢، وكان اسم ماركس قد لقى اهتماما واسع النطاق لبعض الوقت ولكن نشر مخطوطاته تلك لعام ١٨٤٤ كشف جانبًا منه لم يكن معروفًا من قبل ألا وهو جانب الفيلسوف الإنسانى المتحمس والمهتم قبل كل شىء بقضية تحقيق الإنسان لذاته. وهذا الكشف عن ماركس كفيلسوف إنسانى جذب اهتمام الكثيرين مما أسفر عن أن كثيراً قد قرءوا وما زال كثير يقرءون المخطوطات، وأدى ذلك بدوره إلى ذيوع اصطلاح الاغتراب الذى استخدمه ماركس بكثرة فى المخطوطات فى نقده للمجتمع المعاصر له وفى وصف للإنسان المعاصر. المرجع السابق. (المترجم).

عملهم من أجل خلق السلع، وتنظيم علاقات الإنتاج التى تجعل تحرر الإنسان شيئًا ممكنًا.

هناك أيضًا اغتراب عن فعل الإنتاج نفسه act of production[٢٤] . حيث يكون الفرد مجبرًا على الانخراط فى عمل ليس له فيه ناقة ولا جمل، وليس له علاقة كذلك بتطوير قواه الأساسية ككائن بشرى. "فهو يكون فى المنزل عندما لا يعمل، وعندما يعمل لا يكون فى المنزل. أى أن عمله ليس من وازع ذاته، ولكنه عمل قسرى، عمل هو مرغم عليه forced labour وتتمثل فى ذهن ماركس هنا، تجربة عمال خطوط الإنتاج الذين يمضون ساعات عمل طويلة، يكررون فيها بلا نهاية نفس الروتين مرة تلو أخرى[٢٦] . هذا النوع من العمل إنما يؤدى إلى إخصاء emasculating العمال، وتجريدهم من قواهم البدنية والعقلية[٢٧] . فضلاً عن ذلك، وبحكم أن هذا النوع من العمل، يجعلنا نعيش فى علاقة بعيدة عن طاقاتنا وقدراتنا الأساسية. فنحن نعيش شعورًا بالغربة الدائمة عن أنفسنا. وعلى أثر ذلك، لا يمكننا مطلقًا معرفة طبيعة ما يمكننا أن نكون عليه، ولا كيف نمضى قدمًا فى حياة تسمح لنا ببلوغ جميع قدراتنا وطاقاتنا الأساسية إلى أقصى حد ممكن. وهنا فنحن لدينا اغتراب عن الذات self-estrangement تمامًا مثلما كان لدينا من قبل اغتراب عن الشىء"[٢٨] .

كما أننا؛ فى الشكل الثالث من الاغتراب؛ نفتقد القدرة على فهم قدراتنا كجنس species. وهذا يعنى أننا لا يمكننا إدراك قدراتنا الخاصة كأشخاص لنا تفردنا، وأننا أيضًا لا نستطيع أن ندرك الصورة الكلية للقدرات المتاحة للإنسان كجنس بشرى. هنا ميز ماركس بين القدرات المرتبطة بالعمل الإنسانى، وتلك المتعلقة بالحيوانات. فالحيوانات يمكنها إنتاج سلع لمجرد إشباع حاجات مباشرة، مرتبطة باستمرارها على قيد الحياة. والجنس البشرى يعرف كيف ينتج السلع التى تتفق ومعايير جميع أنماط الأجناس، وليس مع حياة الكائن البشرى فحسب[٢٩] . فضلاً عن أن الإنسان ككائن واعٍ conscious يسعى إلى إنتاج أساس لكل ما فى الحياة. فهو خلافا للحيوان يمكنه

إطلاق الأحكام فيما يتفق مع قوانين الجمال(*)"(٣٠) . الشيء الذي يهمنا هنا، ويعد ذا دلالة، أن الإنسان بإمكانه معرفة قدراته، واختيار طرق الحياة التي تضمن الازدهار الإنساني. وهي إمكانية يتجرد منها في وضع العمل الذي انتقده ماركس. وهو ما يرجع في جزء كبير منه إلى أن الإنسان لا يمكن مطلقا أن يتحرر من العيش، مثل الحيوانات، إذا ظل معنيا وفقط بحاجاته المباشرة التي تبقيه على قيد الحياة.

ولكن في ظل الثقافة التي تفشل في حماية هذا المنظور، من الطبيعي أن يصبح الأفراد، وفي الشكل الأخير من الاغتراب؛ مغتربين عن الآخرين(**) **estranged from others**. لأن مجرد ألا يستطيع المرء فهم طبيعته الجوهرية، فبالمثل لن يتسنى لأحد معرفة طبيعة الآخر الجوهرية(٣١) . والجانب الآخر المؤسف في هذه التجربة، أنها تحطم الأمل الكانطي **Kantinian** في احترام الآخرين كغايات، وليس بوصفهم مجرد وسائل. فمعاملة الآخرين كغايات في السياق الماركسي، تتطلب أن يكون المرء قادراً على إدراك وتدعيم ما لدى الآخرين من صفات في كليتها **wholeness** ، بما في ذلك اعترافه

(*) يشير ماركس إلى أن العمل ينبغي أن يكون نشاطًا يحقق الإنسان ذاته من خلاله، ويطور بحرية طاقاته الروحية، والعضوية ويقول إن العمل ذاته ينبغي أن يكون "إشباعا لحاجة أكثر منه مجرد وسيلة يمكن من خلالها إشباع حاجة أخرى ويجب أن يكون العمل قبل كل شيء "تطوعيًا و حرًا" وعمل الإنسان ذاته، ونشاطه العفوي" وسيبدو هذا النشاط خلقًا فنيًا أو على الأقل شكلاً من أشكال النشاط يمكن أن يمارس من خلال الحرفية، ولا غرو في ذلك، وماركس هو من وصف الإنتاج الإنساني بأنه يتم "وفق قوانين الجمال." المرجع السابق. (المترجم).

(**) الاغتراب عن الآخرين الذي يتحدث ماركس عنه يتعين أن يفهم باعتباره يتضمن غيابًا شاملاً للإحساس بالصحة، وتقويمًا للآخرين باعتبار أنهم ليست لهم أهمية إيجابية تتجاوز أهميتهم كوسائل للغايات الشخصية وعداء يقوم على الإحساس بالتنافس وتوقع الاستغلال المضاد، وهذا الاغتراب يضرب بجذوره في التمحور حول الذات الذي لا يلتفت فحسب إلا إلى التميز الخاص بل وكذلك في التصور عن الذات يستبعد أية فكرة للاجتماعية. وفي هذا الصدد فإن الإنسان الأناني الذي يغترب عن الآخرين لدى ماركس مماثل للفرد المتمحور حول خصوصيته عند هيجل والذي تتمثل علاقته بالبنية الاجتماعية في "الاغتراب"، ففي كلتا الحالتين نجد الاغتراب موضع التناول نتيجة لقصر مطابقة الذات على الذات الخاصة، وبالطبع فإن الآخرين عند ماركس هم الذين ينظر إليهم بالتبعية باعتبارهم أغرابًا بينما لدى هيجل نجد أن طبيعة الإنسان الجوهرية التي يعتبر أن هذا المفهوم عن الذات البالغ القصور يهملها أي عنصر الاجتماعية عند ماركس، والكلية عند هيجل. المرجع السابق. (المترجم).

بالطاقات الكامنة لديهم. وهو الهدف الذى لا يمكن بلوغه فى مجتمع رأسمالى، حيث الفرد ليس سوى سلعة تسعى وراء حاجات البقاء.

أ. معايير الحياة المغتربة

ربما تكون أعظم مأساة فى الوجود المغترب، أن معايير الحياة المغتربة تخلق لدى المواطنين- من العمال وأرباب العمل على حد سواء - فقدان الاعتبار للفضائل الأساسية التى تحقق مجتمعًا مكرسًا لتحقيق أكبر قدر من التطور لكل فرد فيه. والقيم الرئيسية التى تحل محل فضائل من هذا النوع، هى تلك القيم المرتبطة بالجشع avarice. وهناك عاملان رئيسيان فى هذه المأساة: إدخال الماكينة، والرغبة التى لا تهدأ فى كسب المال.

فتنظيم العمل كما رأينا، يجعل من كل عامل مجرد محرك للآلة "إنه يصبح ملحقًا بالآلة. ولا يصبح مطلوبًا منه سوى المهمة الأبسط والأكثر رتابة والأسهل إتقانًا[٣٢] . فبعد أن يصبح غير مطلوب من كل شخص سوى القيام بمهمة بسيطة على الماكينة، يثبت الفرد عند حالة "الإنسان غير الناضج، أو يصير كالطفل"[٣٢] . كذلك يجب على العمال؛ وفى سبيل خدمة الماكينات؛ أن يكيّفوا أنفسهم وفق المبادئ المرتبطة بإنتاج الثروة. وهذا يعنى أنه محتم عليهم قبول وجودهم عند مستوى البقاء أحياء، بحيث يتجه النصيب الرئيسى من أرباح عملهم إلى صندوق مالى يتحكم فيه الملاك. ويمكن استخدامه فى شراء ماكينات جديدة. ولإنجاز هذا الهدف، يتعلم الناس أن يعيشوا حياة نكران الذات، والواقع أن العامل يتحول إلى شخص مطيع، ليس لديه حاجات تتجاوز ما يبقيه على قيد الحياة[٣٣] . بحيث يمكن لصاحب العمل أن يستخدم الثروة التى يخلقها له العامل للحصول على مزيد من الماكينات أو رأس المال لنفسه، وليس فى تمكين العامل من بلوغ طاقاته الكاملة. هنا يقول ماركس: "كلما قللتم [أيها العمال] من التفكير، والحب، والتنظير، والغناء، والرسم، والتخيل... إلخ، كلما زدتم [أيها الرأسماليون] من التوفير، وكلما عظمت ثروتكم... رأسمالكم"[٣٤] .

هذا فضلاً عما نجده فى هذا النظام من هدف وحيد، تندفع وراءه طبقة الملاك. وهو طلب المال(٣٦) . والواقع أن المال لا بد أن يأخذ مكانة الصدارة(*)، ولكن فى الوقت نفسه، وبحكم الانشغال بالمال، تصبح هناك قيمة أخرى ذات بعد أساسى، ألا وهى الجشع. " فالإسراف والسفه **excess and intemperance** يصبحان هما المعيار الحقيقى"(٣٧) . وهذا الميل مرتبط بالسعى إلى خلق شعور فى أذهان الناس، بحاجتهم إلى أنواع محددة من السلع التى لا بد أن يتعلموا الرغبة فيها. إنها السلع التى يروج لها الباعة الذين يعرفون أنهم إذا جعلوا ما يكفى من الناس يشترونها، فسوف يحرزون هم ثروة وقوة اجتماعية على المشترين، وعلى العمال الذين ينتجونها أيضًا. فهدف البائع إذن هو خلق حاجة جديدة **new need** فى أذهان المستهلك للأشياء التى ينتجها. وهنا يجب على البائع أن يقنع المستهلك بأن يرغب فى شىء لا يحتاج إليه فى الوقت الراهن. وعندما ينجح فى ذلك، سيقدم المستهلك ما يلزم من التضحيات لمراكمة

(*) it is therefore regarded as omnipotentìMoney is the procurer between man's need and the object, between his life and his means of life. But that which mediates my life for me, also mediates the existence of other people for me. For me it is the other person.

"what, man! Confound it, hands and feet

And head and backside, all are yours!

And what we take while life is sweet,

Is that to be declared not ours?

Six stallions, say, I can afford,
Is not their strength my property?
I tear along, a sporting lord,

As if their legs belonged to me."

Goethe: Faust

See, Marx, Economic and Philosophic Manuscripts, Progress Publishers, 1977. P. 108. (المترجم).

المال الذى يطلبه البائع من أجل السلعة. وبتقديم هذه التضحيات تولد صيغة جديدة من الاعتماد، تجعل المستهلك خاضعًا لطبقة المنتجين. وبهذه الطريقة، فقد "أغوى" البائع المستـهلك للوقـوع فى شـرك "نمط جـديد من الإشـبـاع new mode of gratification، وبالتالى ألحق به دمارًا اقتصاديًا"[٣٨] .

وأخيرًا يعد المال أساسًا لتحديد ماهية كل شخص وما يمكن أن يكون عليه. وهذا يعنى أن مـاهيـتى كـشـخص، هـى دائمًا وظيفـة لما أملكه من مـال، ولما يـجب علىّ فـعله لكسب هذا المال. ومن ثم فإذا كان من الضرورى بالنسبة لى، وبغرض كسب المال، أن أبدد طاقاتى الأصلية، فسوف أفعل. فربما يمكننى بفضل طاقاتى الأصلية أن أصير طبيبًا، ولكن لأن والدى لم يحتكم على المال لمساعدتى فى أن أصبح طبيبًا، فلا يمكننى خـوض هذا المسـار المهنى. وبدلاً من ذلك، أتحـول إلى رجل أعمـال يتلخص اهتـمامـه الوحيد من الحياة فى كسب المال. ولو فرضنا من ناحية أخرى، أننى لم أكن أتحلى بما يكفى من فطنة تمكننى من أن أكون طبيبًا، ولكن مع توافـر مـا يوصلنى إلى ذلك من الرغبة والمال، فى هذه الحالة سأصبح طبيبًا برغم حقيقة أننى لا يجب أن أكون.

يقـول مـاركس هنا: "كل مـا لا أقـدر أن أفعله كـإنسـان، والذى بالتـالى تعـجـز كل طاقاتى الفردية الأساسية عن إتمامه، يمكننى أن أفعله بوسيلة المال(*)"[٣٩] . و فى ظل نظام كـهذا، من السـهل علينا أن نفهـم إذن كيف تفـقد كـثيـر من الفـضـائل التقليـدية مكانتها من الأهـمية. فما زال الناس يتحدثون عن فضـائل من قبيل الإخلاص والحب، فيما هذه الفضائل قد حل محلها ما يناقضـها؛ شرور من قبيل الكره وعدم الوفاء، حيث يصبح من الضـرورى عمل ذلك من أجل المال[٤٠] . فإذا كـان علىّ اليوم أن أصبح محبًا بغرض أن أكون ناجحًا فى تحقيق الثروة سأفعل. ولكن إذا تطلب الأمر منى غدًا أن

Money is the alienated ability of mankind. That which I am unable to do as a man, (*) and of which therefore all my individual essential powers are incapable, I am able to do by means of money. Money thus turns each of these powers into something which in itself it is not-turns it, that is, into its contrary. Marx, economic and Philosophic Manuscripts, Progress Publishers 1977.

أصير قذراً وضيعًا، فى سبيل الظفر بالمال سأفعل. ليس ثمة فضائل دائمة وثابتة وتقليدية يمكن أن تصبح عماداً للحياة، بل فى المقابل سوف تتعدل قيمى بفعل ما يطرأ من تغيرات على مجريات أمورى.

فكيف يمكن للناس، فى هذا الوضع، أن يقيموا علاقات تقوم على الاعتبار المتبادل فى تطوير أفضل وأهم ما لدى كل شخص من طاقات؟ بالنسبة لـ "ماركس" لا بد للمبادلات التى تتم بين بعضنا البعض، ألا تهدف إلى جعل الناس أثرياء على المستوى المادى، بل يجب أن تحقق مجتمعًا يقوم على فضائل تساعد فى تدعيم الاحترام المتبادل، وحب الطاقات والقدرات الأساسية للحياة الإنسانية. وبشكل خاص يجب أن نؤسس علاقاتنا لتكون جهوداً أمينة فى سبيل تمكين الآخرين من إشراكهم إيانا آمالهم، وطاقاتهم، وتمكيننا نحن من إشراكنا إياهم آمالنا وطاقتنا(٤١) .

ب. السياق التاريخى للاغتراب

إذا أردنا التخلص من الاغتراب، لا بد لنا من معرفة مصدره. والغرض الماثل فى فلسفة ماركس، على كل حال، ليس فى مجرد فهم الواقع الموجود، بل تغييره. "فالفلاسفة لم يفعلوا شيئا سوى أنهم فسروا العالم بطرق مختلفة، مع أن بيت القصيد هو تغييره"(٤٢) . لقد اعتقد ماركس أن التاريخ يجب أن يستخدم لتغيير ظروف الإنسان إلى الأفضل. وعليه فمن الممكن لنا أن نتعلم من التاريخ، مستخدمين دروس الماضى لتغيير مجرى المستقبل. فالتاريخ يبين لنا الطريقة التى يكون الأفراد بموجبها جزءاً من عمليات إنتاج الحاجات الإنسانية(٤٣) . وهذه القوى غالبًا ما تشكل حياة الإنسان بطرق تتعارض مع أفضل مصالحهم، كما هو الحال فى مجتمع رأسمالى. ولكن فى

(*) فى تأكيده على حالة الدولة الواحدة التى لا تقبل فصلا؛ تماماً مثل أعضاء الجسم ... نجده يسمى مجموع السلطات باسم الحكومة Regierung أى نظام الحكم، وباسم الهيئة الحاكمة وفى وقت معين باسم "السلطة الحاكمة الخاصة، .Besondere Regierungs (المترجم).

الوقت نفسه يمكن للأفراد أن يتفاعلوا مع تلك القوى؛ ليشكلوا منها بنية لخلق علاقات إنتاج لا تكون مغتربة بعد ذلك مطلقًا. يقول ماركس: "إن الظروف تصنع رجالاً؛ تمامًا مثلما يصنع الرجال الظروف"(٤٤) . وفى هذه الجزئية آلينا على أنفسنا قراءة التاريخ من زاوية نظر ماركس؛ لنبين الثغرات التى يمنحها التاريخ لتغيير ظروف الإنسان، وتحرير الجنس البشرى من الاغتراب.

بالنسبة لماركس، وبعد أن كان مجتمع القرون الوسطى قد مر على شاشة التاريخ، ظهر المجتمع المدنى(*) فى القرن الثامن عشر مجهزًا بنظام للإنتاج والتجارة، تحت سيطرة البرجوازية. تلك الطبقة التى ترتبط بالبنية الفوقية **superstructure** أو القيم الاجتماعية والسياسية، هى التى أرست فكرة المجتمع المدنى، وقدمت دعمًا ثقافيًا للمحافظة على نظام الإنتاج الموجود فى المجتمع الرأسمالى(٤٥) . إلا أن هذا النظام الجديد للإنتاج، قد خلق فى الوقت نفسه توترات ما بين النظام نفسه وبين العمال. وهى التوترات التى لن تُحل فى النهاية إلا بثورة تسعى إلى إحلال المجتمع الشيوعى. وقبل أن نذهب فى مناقشة الحجة أو الأطروحة الاقتصادية التى توضح هذا النزاع، نورد فيما يلى من الفقرات القليلة الباقية، وصفًا لخصائص المجتمع الذى شيده البرجوازيون، فى الوقت الذى نبين فيه السبب فى حتمية تحول المجتمع المدنى عند ماركس إلى مجتمع شيوعى.

لقد ظهر المجتمع المدنى نتيجة لما حدث من تحول وانتقال من العملية الإنتاجية، التى قامت فى العصور الوسطى على الطوائف الحرفية(*) **guilds** ذات المصالح

(*) برزت عبارة "المجتمع المدنى" Burgerliche Gesellschaft فى القرن الثامن عشر، حين كانت علاقات الملكية قد تخلصت من المجتمع الجماعى القديم والوسيط. والمجتمع المدنى بصفته هذه لا يتطور إلا مع البرجوازية؛ ومهما يكن من أمر، فإن التنظيم الاجتماعى المترتب بصورة مباشرة على الإنتاج، والتجارة، هذا التنظيم الذى يشكل فى جميع العصور أساس الدولة وبقية البنية الفوقية المثالية قد سمى على الدوام بالاسم ذاته. ماركس، إنجلز؛ الأيديولوجية الألمانية، ترجمة د. فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة، والنشر. ١٩٦٨ . (المترجم).

(**) شاع فى بعض ترجمات الأعمال الماركسية ترجمة كلمة guilds بالنقابات الحرفية، دون مراعاة الفرق بين النقابات الحرفية corporations؛كما ذكرنا فى الفصل الثانى عشر بحثًا عن دقة المصطلح وتوثيقه=

المشتركة، إلى منظومة الإنتاج فى المصانع الكبرى. أوجد هذا التغير علاقة جديدة بين العامل وصاحب العمل. ففى الطوائف التى كانت بيتًا لكثير من الحرفيين الذين ينتجون السلع المطلوبة، كانت هناك "علاقة بطريركية patriarchal relationship ميزت طبيعة الارتباط بين "المعلم" master وبين العامل الماهر، الذى أُطلق عليه "عامل المياومة" journeyman worker.(٤٦) هذه العلاقة البطريركية أو الرعوية، أعطت المعلم سلطة على العامل، ولكنها سلطة لم تفضِ إلى إعمال وتكثيف عدائية العامل ضد المالك. والسبب أن العامل نفسه أراد أن يصير معلمًا، وساوره الأمل أنه من خلال العمل فى إحدى الطوائف، يمكنه أن يجنى الخبرة والسبل ليصير كذلك(*). وبناءً على هذه الرغبة، لم يهتم العامل بالإحاطة بنظام الطائفة، حتى لو كان للمعلم أو السيد سلطة كاملة عليه(٤٧) .

ولكن بظهور "البرجوازية الكبيرة" big bourgeoisie، أو طبقة الملاك الجديدة التى عززت من شأن الإنتاج الصناعى، كانت البذور قد غُرست لخلق صراع العامل ضد المالك. الصراع الذى سيفضى فى النهاية؛ حسب ماركس؛ إلى الإطاحة بالملاك على يد العمال. لماذا؟ لأن طبقة الملاك الجديدة، خلافًا لما كانت عليه الطوائف الحرفية، أرادت

= فيما جاء على لسان ماركس فى الأيديولوجية الألمانية؛ وبين الطوائف الحرفية التى أوضح ماركس أيضًا فرقًا بينهما، عندما فرق بينهما فى كتابه "بؤس الفلسفة" قائلاً:

"So, since the French of the eighteenth century abolished corporations, guilds and fraternities instead of modifying them, the French of the eighteenth century must modify competition instead of abolishing it." See Marx, The Poverty of Philosophy", Progress Publishers, 1975, p. 136.

(*) كانت العلاقة الرعوية القائمة بين العمال فى الطائفة الحرفية وبين معلميهم تمنح هؤلاء المعلمين قوة مضاعفة – من جهة بسبب نفوذهم على مجمل حياة العمال المهرة، ومن جهة أخرى لأن هذه العلاقة كانت تتشكل بالنسبة إلى العمال المهرة المشتغلين مع نفس المعلم، رابطة فعلية تجمعهم ضد نظرائهم ممن يعملون لدى معلمين آخرين. وأخيرًا فقد كان العمال المهرة مرتبطين بالنظام القائم لمجرد مصلحتهم فى أن يصبحوا معلمين بدورهم. وهكذا فبينما قامت الغوغاء على الأقل بفتن ضد النظام البلدى بأسره، وهى فتن ظلت دونما فاعلية من جراء عجزها، فإن العمال المهرة لم يذهبوا قط إلى أبعد من أعمال عصيان صغيرة ضمن الطوائف الحرفية المنفصلة، كما هو الأمر فى طبيعة كل نظام نقابى. انظر "الأيديولوجية الألمانية"، ص٦٣، . (المترجم).

أن تصبح جزءًا من نظام تجارى لا يضم الاقتصاديات المحلية فحسب، بل يتجاوزها إلى الاقتصاد العالمى. ومن أجل المنافسة على هذا المستوى، كان لا بد من تراكم ضخم من رأس المال المتنقل، أو المواد التى يمكن أن تُنقل من منطقة إلى أخرى، حسبما تقضى لوازم الأعمال والإنتاج. فيما كانت الطوائف دائمًا متمركزة محليًا، ولم يتخيل أصحاب الطوائف "البرجوازية الصغيرة" قط استثمار مواردهم فى مكان ناءٍ. ولكن "البرجوازية الكبيرة" الجديدة اقتنصت الفرصة لاستثمار الموارد أينما ظنت أن ذلك معينًا على توسيع نصيبها فى السوق العالمية[٤٨] .

ولرغبتها فى تأمين استثماراتها، سعت "البرجوازية الكبيرة" إلى إيجاد طرق لتأمين حصصها ضد المنافسين أيًا كانوا. وفى سبيل ذلك مثلا، حصلت من الحكومات الوطنية على تعريفات وتشريعات جمركية وقائية[٤٩] . وبرغم هذه السياسات الوقائية(*) ظل التنافس بين الصناعات الكبيرة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، هو النمط الرئيسى للتفاعل بين المنتجين. وقد أجبر هذا التنافس الأفراد على أن يحولوا طاقاتهم نحو ما يحقق لهم النجاح فى السوق. لذلك كان الهدف الوحيد هو توسيع النمو الصناعى، وزيادته. فى هذا السياق كانت أموال الاستثمار كلها تُوجه إلى تطوير الصناعة وما يدعمها، مثل وسائل الاتصال الحديثة، وتطوير نظام مالى يخدم هذه المسيرة. فضلاً عن تركز رأس المال الصناعى فى أيدى قلة، وظهور المدن الصناعية الكبرى التى قضت على كل الحرف التقليدية الموجودة، وفقدان الريف أهميته السياسية والاجتماعية داخل الدول الرأسمالية.

وأمام هذه التغيرات تقلصت أهمية الأيديولوجية، والدين، والأخلاق، كمصادر للاعتقاد العام. فضلاً عن انحسار كل ما من شأنه أن يهدد الطريقة الجديدة فى

(*) مع قيام المانيفاكتورات، وُضعت الأمم المختلفة فى علاقات مزاحمة، وانخرطت فى صراع تجارى، لم يحتدم إلا بواسطة الحروب، والحماية الجمركية، وحظر الاستيراد، بينما كانت الأمم فيما مضى بقدر ما كانت تنشأ أية رابطة فيما بينها، تقوم بمبادلة غير مؤذية فيما بينها. لقد بات للتجارة من الآن فصاعداً مغزى سياسى. "الأيديولوجية الألمانية" ص. ٦٧ . (المترجم).

الحياة(*). بالإضافة إلى ذلك، فبينما كانت برجوازية كل أمة ترى نفسها كمالكة لمصالح قومية منفصلة، فقد جاءت الصناعة الكبرى، فى جميع الأمم، بطبقة تملك نفس المصلحة، إلى حد إلغاء أية مكانة للقومية. وفى كل من هذه الحالات أعلت كل دولة صناعية من شأن حاجات "الصناعة الكبرى، وجعلتها هدفها الرئيسى. وهو ما تزامن مع محصلة مؤداها أن حياة الطبقة العاملة صارت لا تطاق"(٥٠) .

وفى هذا السياق لم تستطع الدولة نفسها إلا أن تُصبح حامى حمى المصالح البرجوازية. هنا؛ وكما رأينا عند هيجل؛ أخذت الدولة مفهوم القوة المستقلة المنفصلة التى تقف فوق المصالح الخاصة المنخرطة فى التنافس، محددة بذلك الصالح العام الذى يجب أن تدعمه جميع المصالح المنفصلة فى المجتمع المدنى. إلا أن مفهوم الدولة هذا، كان عند ماركس محض خيال. فالدول "ليست سوى شكل التنظيم الذى تتبناه البرجوازية بالضرورة من أجل أغراض داخلية وخارجية، ومن أجل الضمان المتبادل للملكية، والمصالح(٥١) . فالدولة فى واقع الأمر وسيلة تعلى بها "الطبقة الحاكمة" من مصالحها، عن طريق صياغة وتشكيل مؤسسات أخرى خصوصًا القانون؛ لتلبية حاجات الإنتاج(*).

(**) لقد عممت الصناعة الكبرى المزاحمة بالرغم من التدابير الوقائية (تلك هى حرية التجارة العملية، وليست الضرائب الوقائية سوى علاج مسكن، إجراء دفاعى ضمن حرية التجارة)، وأنشأت وسائل المواصلات والسوق العالمية الحديثة، وأخضعت التجارة لها، وحولت الرأسمال بأسره إلى الرأسمال السريع. وأجبر جميع الأفراد، بواسطة المزاحمة العمومية على شحذ طاقاتهم إلى الدرجة القصوى، ودمرت إلى حد ما الأيديولوجية، والدين، والأخلاق، إلخ وجعلت منها أكذوبة ملموسة حيثما لم تتوصل إلى تدميرها. لقد خلقت حقًا التاريخ العالمى للمرة الأولى، وذلك بقدر ما جعلت جميع الأمم المتحضرة وكل عضو فرد فيها رهنًا بالسوق العالمية من أجل تلبية حاجاتها مدمرة بذلك الانعزالية الطبيعية السابقة للأمم المختلفة. المرجع السابق، ص. ٧١ (المترجم).

(*) لا شك أن وصف الدولة ودورها قد استغرق أبحاثا كثيرة ومفصلة فى التراث الماركسى، الأمر الذى نلحظه أكثر فيما يخصنا هنا فى موضوعة المجتمع المدنى عندما تم تناول علاقة الدولة بالمجتمع المدنى خاصة فيما نراه من جدل حول توصيف الدولة عند كلاسيكيو الماركسية الذين قالوا إن الدولة هى جهاز الدولة حيث يدخل فى هذه العبارة ليس فقط الجهاز المختص (بالمعنى الحصرى) الذى يعترف بوجوده وبضرورته انطلاقًا من احتياجات الممارسة الحقوقية، أى البوليس، والمحاكم، والسجون، بل كذلك الجيش الذى يتدخل مباشرة كقوة قمع احتياطية فى اللحظة الأخيرة حين تطغى الأحداث على البوليس وأجهزته المساعدة المختصة، وعلى رأس هذا المجموع رئيس الدولة، والحكومة، والإدارة. ويعرض النظرية الماركسية=

فى بيئة كهذه، تم إرساء نظام إنتاج يكرس نوعًا من تقسيم العمل بين الأطراف المختلفة، الذين يمثلون جزءًا فى عملية الإنتاج. فالمالك أو صاحب العمل يوفر الأدوات وينظم العمل، والعمال الذين لا يملكون سبلاً أخرى تضمن لهم العيش، يجب أن يعملوا بشروط وضعها لهم أرباب العمل، الذين يريدون التحكم فى عملية الإنتاج. ولأنه بدون ذلك لا يمكنهم مواصلة رحلة تراكم رأس المال الواجب امتلاكه بغرض إحرازهم التميز التنافسى على المنتجين الآخرين. وعندئذ ترمز الملكية الخاصة، عند العامل، إلى تقسيم العمل الذى يجعل الرأسمالى متحكمًا كليًا فى طبيعة العمل، بدون أمل للعامل فى أنه يوما ما ربما سيكتسب ما يخوّله ليحظى ببعض السيطرة على عملية العمل بنفسه؛ كما كان الحال مثلا مع عامل المياومة فى الطوائف(٥٢) .

ثم نجد المطالب الآخذة فى الاتساع من أجل مزيد من الربح، تُفضى إلى سعى أصحاب العمل إلى اكتساب المزيد والمزيد من السلطة على العمال. ولكن فى وضع كهذا تنشأ لدى العمال الحاجة إلى الإطاحة بسيطرة طبقة الملاك، كخيار وحيد؛ بحكم استمرارهم فى تحمل المزيد والمزيد من الأعباء بدون حصولهم على أية ميزات، بالرغم من كونهم يمثلون أغلبية المجتمع. ولا يمكنهم مناشدة الدولة القيام ببعض الإصلاحات، لأن الدولة واقعة فى قبضة البرجوازية. لذلك فلا هدف لديهم سوى الإطاحة بالبرجوازية

= اللينينية حول الدولة بهذا الشكل نلمس أن الشيء الأساسى هنا أن جهاز الدولة هو بالضبط الدولة. ولقد عالج كلاسيكيو الماركسية الدولة فى الواقع، أى فى ممارستهم السياسية كواقع أكثر تعقيداً من التعريف المعطى لها فى "النظرية الماركسية فى الدولة" والذى أضيفت إليه أشياء أخرى. لقد اعترفوا فى ممارستهم بهذا التعقيد ولكنهم لم يعبروا عنه بنظرية مقابلة، و غرامشى هو الوحيد تقريبا الذى سار بهذا الاتجاه. فقد أشار إلى الفكرة الخاصة بأن الدولة ليست محصورة فقط فى جهاز الدولة (القمعى)، ولكنها تحتوى، كما كان يقول، على عدد معين من مؤسسات المجتمع المدنى: الكنيسة، المدارس، النقابات إلخ. إلا أن غرامشى لم يبلور مع الأسف حدسه الذى بقى بشكل إشارات دقيقة ولكنها جزئية (راجع غرامشى: كراسات السجن). يجب إذًا إضافة شيء آخر إلى النظرية الماركسية فى الدولة كما يقول لويس آلتوسير، ألا وهو أجهزة الدولة الأيديولوجية حيث يبيت من الضرورى هنا ألا نأخذ بعين الاعتبار التمايز بين سلطة الدولة، وجهاز الدولة، بل وكذلك حقيقة أخرى تبرز إلى جانب جهاز الدولة (القمعى)، دون أن تنوب فيه. انظر "دراسات لا إنسانوية؛ لويس آلتوسير Althusser وجورج كانغليم G. Canguilhem"، ترجمة د. سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات، والنشر والتوزيع، بيروت ,١٩٨١ (المترجم).

وبالنظام الرأسمالى الذى يحمى مصالحها. والأمل هنا يتمثل فى خلق مجتمع يُلغَى فيه الحكم الطبقى تمامًا وللمرة الأولى(٥٣) . ولإتمام عمل من هذا النوع، لا بد من إحداث تغيير على مستوى جماهيرى ضخم، وفى حركة عملية. إنها الثورة(*) revolution(٥٤) . محصلة هذه الثورة ستكون كما وصف ماركس فى "البيان الشيوعى" Communist Manifesto قائلاً:"على أنقاض المجتمع البرجوازى القديم بطبقاته وتناحراته الطبقية، سيكون لدينا مجتمع يمثل التطورُ الحر لكل فرد فيه شرطًا للتطور الحر للجميع"(٥٥) .

٤ . الجدل الاقتصادي: جذور الاستغلال

يصاحب هذا التحليلَ التاريخىَ نقدٌ اقتصادى للرأسمالية، يوضح حتمية سقوط الطبقة الرأسمالية والانتقال إلى الشيوعية. وفى هذه الجزئية عزمنا على توضيح جذور تحليل ماركس لظهور الاستغلال، وأيضًا أن نبين كيف أن الميول التى تسفر عن الاستغلال تساهم فى الإطاحة بالرأسمالية فى نهاية الأمر.

يصبح العامل فى المجتمع الرأسمالى عاملاً أجيرًا، عندما يكون مجبرًا على مقايضة عمله بوسائل العيش، أو ما يُقيم أوده. ومن ثم فهو فى وضع لا يسمح له

(*) فى "بؤس الفلسفة" ١٨٤٧ يعلن ماركس أول صياغة لإشكالية مرحلة الانتقال الثورى، "مرحلة استبدال المجتمع المدنى السابق بمتحد يتنافى مع وجود الطبقات وتناقضها" ذلك أن انتصار البروليتاريا السياسى ليس مخصصاً لإقامة تنظيم جديد لسلطة الدولة. إن للبروليتاريا، بخلاف باقى الطبقات، مهمة استبعاد السلطة السياسية، بمعناها الحصرى، بواسطة رابطة جديدة. هكذا تبدو المهمة الصعبة فى تحديد السياق، والتغيرات المؤسساتية اللازمة لبلوغ هذه الغاية. لقد شاء ماركس، بابتعاده عن أى راسب تنبؤى، أن يكون تحليليًا وجدليًا فى الوقت نفسه: يبقى الصراع الطبقى صراعًا سياسيًا من أجل إلغاء "السلطة السياسية بمعناها الحصرى" التى هى "الخلاصة الرسمية لتناقض المجتمع المدنى". إن هذا الصراع الطبقى حركة اجتماعية تحتوى الحركة السياسية: تظهر فى مرحلة ما بعد الصراع الطبقى "تطورات اجتماعية"، ولكنها ليست "ثورات سياسية" أبدًا. كذلك يظهر أول نقد علمى "للاقتصاد السياسى" أن استقلالية الدائرة السياسية (بعلاقاتها الإدارية) مرتبطة، بتبعيتها لبنية التبادل من أجل الإنتاج، أى تشكل المجتمع المدنى فى طبقات متناقضة. انظر "ماركس ونقده للسياسة"، اندريه توزيل Andre Tosel وآخرون، ترجمة جوزيف عبد الله؛ دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١، ص. ٢١ . (المترجم).

بالمطالبة بالتكافؤ مع الرأسمالى، أى على سبيل المثال، أن يتقاسم كلاهما أرباح العمل[٥٦] . فسلطة الرأسمالى على العامل تنشأ عن حقيقية كون الرأسمالى يملك شروط العمل أو رأس المال capital الذى يتضمن (دون حصر) المواد الخام والآلات والماكينات المستخدمة فى إنتاج مواد خام وأدوات جديدة للعمل (مثل الماكينات)، ووسائل جديدة للعيش تستخدم فى إبقاء العمال على قيد الحياة[٥٧] فضلاً عن ذلك يكون الرأسماليون فى وضع يسمح لهم بالسيطرة على كافة العلاقات الاجتماعية المحيطة بالإنتاج[٥٨] . وهو ما يعنى سيطرتهم على الظروف التى تمنحهم امتيازات ضد العمال، والترويج لمعايير تنفعهم، وتعزيزها عن طريق تدنّى مكانة العمال. فضلاً عن ذلك، فإن لدى الرأسماليين سلطة إدخال تكنولوجيات أو ماكينات جديدة إلى مكان العمل، على أمل تقليص تكلفة الإنتاج[٥٩] . وهم بذلك يدرّون مزيداً من رأس المال الذى يمكّنهم من تقوية سلطتهم على العمال.

المحافظة على هذه العلاقة المحبَذة لدى الرأسمالى، تعد مسألة غاية فى الأهمية فيما يتعلق بقدرته على مراكمة رأس المال أو الموارد، بما فيها الآلات والمواد الخام التى تمثل أسس التحكم الرأسمالى فى النظام الاقتصادى. ومن ثم استغلال العمال[٦٠] . وكى نفهم الاستغلال، وكيف ينشأ؟ من الضرورى أن نستوعب العلاقة بين "رأس المال الثابت" constant capital، ورأس المال المتغير variable capital، وفائض القيمة surplus value. رأس المال الثابت الذى يشمل الميكنة والمواد الخام، يرتبط بقيمة العمل، أى قوة العمل. أو ما أشار إليه ماركس بـ "الإجمالى الكلى للأجور"sum total of wages أو رأس المال المتغير. وتستخدم قوة العمل بطبيعة الحال فى إدارة الآلات التى تحول المواد الخام إلى منتجات نهائية، تباع فى السوق طلبًا للربح. هنا يسعى أرباب العمل إلى صقل آلية العمل بالكفاءة والرخص إلى أقصى حد ممكن. وبهذه الطريقة وحدها يمكنهم زيادة أرباحهم. فى سبيل هذا، فمن صميم مصلحتهم الحصول على أكبر قيمة عمل ممكنة من العامل، لاستخدامها فى شراء ماكينات تجعل العمل أكثر ربحًا. ومصلحة المالك هذه تدفعنا إلى تناول فائض القيمة.

ينشـأ فـائض القيـمـة عن وضـع ينتج فـيـه العـامل مـا يكفيـه من مـال لقوت نفـسـه، بالإضافة إلى كميات إضافية من المال أو الفائض يتحكم فيها الرأسمالى[٦٢] . وعلينا هنا توضيح أن فائض القيمة عند ماركس، ينبثق فقط عن عمل العمال الذين ينتجون أساس عيشـهم فى ساعات أقل بكثـير عما يعملون بالفعل[٦٢] . وهذه هى الحقيقة؛ الحقيقة الوحيدة التى تجعل الرأسمالية، حسب ماركس، مشروعًا للاستغلال. فدائمًا ما ينتهى الحال بالعمال- مثلما يقول أحد المعلقين أو الشارحين الماركسيين- بأن ينتجوا "من العمل ما يزيد عما يلزم لإنتاج ما يستهلكه من سلع"[٦٣] . وفائض القيمة الذى ينتج عن عملهم، أو ذلك القدر الزائد عما يلزم لإبقائهم فى مكان العمل لا يذهب إليهم، بل إلى الملاك الذين يستخدمون هذه القيمة الإضافية لشراء المزيد من الماكينات لجعل عملية العمل أكثر إدرارًا للربح.

إن شرور الرأسمالية والاستغلال، ترتبط بما لدى الرأسمالى من دافع نحو تحقيق معدلات أعلى من فائض القيمة. ذلك الدافع الذى يجعله مبدئيًا يزيد من ساعات يوم العمل. فكيف يصل الأمر إلى هذا الوضع؟ كما ذكرنا توًا، دائمًا ما يسعى الرأسمالى إلى انتزاع فائض القيمة من العامل. ومن خلال هذه الثروة يشترى مزيدًا من الماكينات التى يقوم بإحلالها محل العامل. ولكن مع هذا الإحلال للماكينة محل العامل، لن يتبقى سوى القليل من العمال. ونظرًا لأن فائض القيمة يأتى من توظيف العامل من أجل إنتاج ما يزيد عن حفظ ذاته، فلن يتبقى تحت سيطرة الرأسمالى سوى القليل من فائض القيمة. وللتغلب على هذه المشكلة من الضرورى إذن أن يطيل الرأسمالى من يوم عمل هؤلاء العمال المتبقين. وقد ساق إلينا ماركس مثالاً خاصًا بتقليص قوة العمل من أربعة وعشرين عاملاً إلى عاملين فقط، حيث قبل هذا كان كل عامل يساهم بساعة عمل واحدة من فائض القيمة فى يوم من اثنتى عشرة ساعة أو ما يحصِّل أربعًا وعشرين ساعة، هى إجمالى ناتج قوة العمل ككل. أما مع وجود عاملين فقط، فإن الرأسمالى يريد أن يحصل على فائض القيمة نفسه، إذا لم يكن يريد أكثر مما كان يحصل عليه فى الماضى. لذلك سيتحتم على العاملين أن ينتجا أربعًا وعشرين ساعة من فائض القيمة، أو اثنتى عشرة ساعة لكل منهما. ومن غير الوارد أن يتمكن كلا

العاملين من إنتاج هذا الفائض الكبير حتى إذا عملا لساعات أطول. ولكن الرأسمالى سيمضى فى محاولاته على كل حال، لأن مسعاه هو زيادة قدر الفائض الذى يناله. فهو؛ كما يذكر ماركس؛ وحتى بدون أن يكون "واعياً بهذه الحقيقة، يجب أن يلجأ إلى المبالغة فى إطالة يوم العمل، على أمل تعويض النقص فى نسبة عدد العمال المستغَلين"(٦٤) . بمعنى آخر تتطلب الرأسمالية أن يكون الرأسمالى دائمًا مستغلاً للعامل جاعلاً من حياته بؤساً فى بؤس.

وبالإضافة إلى إطالة ساعات يوم العمل، توجد أساليب أخرى للاستغلال. فبما أن الماكينات لا تشترط عمالاً يتمتعون بقوة خارقة، إذن يمكن استخدام النساء والأطفال فى عملية الإنتاج(*). والواقع أن قذف الماكينات بجميع أفراد الأسرة إلى سوق العمل، يعنى توزيع قيمة قوة عمل الرجل على جميع أفراد أسرته. فالماكينات تخفض من قيمة قوة عمله"(٦٥) . فضلاً عن أن العمل يتجه نحو مزيد من النظامية، ويصبح خارج سيطرة العامل. فمكان العمل منظم مثل كتيبة الجيش: ضباط ومراقبون دائمًا ما يتحققون من سير العمال على الخطوة النظامية الموحدة **lockstep** انصياعًا للنظام الإنتاجى الذى

(*) فى شرحه للتأثيرات المباشرة للإنتاج الآلى على العامل يصف ماركس تملك الرأسمال لقوى عمل إضافية متمثلة فى النساء والأطفال قائلاً: "بما أن الماكينات تجعل القوة العضلية زائدة عن اللزوم فهى تغدو وسيلة لاستخدام العمال بدون قوة عضلية، أو الذين لم يكتمل نموهم الجسدى ولكنهم يتمتعون بأعضاء أكثر مرونة. لذا كان عمل النساء وعمل الأطفال الكلمة الأولى للاستخدام الرأسمالى للماكينات! وبذلك تحول هذا البديل الجبار للعمل والعمال على الفور، إلى وسيلة لزيادة عدد العمال المأجورين، بإخضاع جميع أفراد أسرة العامل بلا تمييز من حيث الجنس والعمر لسيطرة الرأسمال المباشر. ولم يقتصر العمل الإرغامى لصالح الرأسمالى على اغتصاب وقت ألعاب الأطفال، بل واستولى أيضًا على الوقت العادى للعمل الحر فى محيط البيت من أجل حاجات الأسرة نفسها. ويقدم ماركس مثالاً على هذا الوضع المتردى ذاكرًا "أنه أثناء أزمة القطن التى رافقت الحرب الأهلية فى أمريكا أرسلت الحكومة الإنجليزية د. ادوارد سميث إلى لانكشير وتشيشر وغيرها من أجل فحص الحالة الصحية لعمال صناعة القطن. ويقول فيما يقوله: من الناحية الصحية كان للأزمة، إلى جانب إزاحتها للعمال من جو الفابريكة، الكثير من النتائج الإيجابية الأخرى. فزوجات العمال يجدن الآن وقت الفراغ اللازم لإرضاع الأطفال من أثدائهن بدلاً من تسميمهم بمزيج غودفرى (مستحضر أفيونى). ويتوفر لديهن الآن الوقت من أجل تعلم الطهى. وكن لسوء الحظ أجدن فن الطهى فى حين لا يتوافر لديهن ما يؤكل. ويتضح من ذلك إلى أية درجة اغتصب الرأسمال- من أجل ازدياده الذاتى- العمل الضرورى لحاجات الأسرة. انظر : ماركس، رأس المال، المجلد الأول، دار التقدم، موسكو، ص٥٦٨ ,-٥٦٩ . (المترجم).

يضعه المالك[٦٦] . هنا يصبح العمل نفسه غاية فى البساطة، بحيث تفقد مهارة العامل الخاصة أية قيمة لها"[٦٧] . وبالتالى يصاب ذهن العامل وجسده- داخل المصنع- بالعجز[٦٨] . كما أنه كلما ازداد تبسيط العمل اتسع سوق العمال بصورة دراماتيكية.

لقد كان العامل المياوم، فى نظام الطائفة الحرفية، عاملاً ماهراً لا يمكن استبداله بسهوله. أما الآن فليس هناك عقبة أمام إحلال أى عامل محل آخر. وهذا ما يفسر وجود سوق ضخمة من العمال المتنافسين على العمل، بصورة تخفض بطبيعة الحال من قيمة الأجور. لا مناص إذن من وجود "جيش صناعى احتياطى" من العمال المتعطلين دائمًا والجاهزين للتقدم وشغل وظيفة أى عامل قد لا يقبل بالنظام الانضباطى داخل مكان عمله. وهؤلاء يظلون فى بؤس دائم بفضل الملاك[٦٩] .

أ. أزمة الرأسمالية: هبوط الأرباح

أشد أزمات الرأسمالية خطورة، نجدها فى تفسير ماركس لنظرية "هبوط معدل الأرباح". فكما بيَّنا فيما سبق، يسعى الرأسمالى دائمًا إلى إحلال العمال بالماكينات. والرأسماليون إذ يفعلون ذلك إنما ينتهجون أسلوبًا مناقضًا لمصالحهم الخاصة. لأن المورد الرئيسى للقيمة ككل، هو فائض القيمة الذى لا ينتجه سوى العمال. ومعدل ربح الرأسمالى يهبط، عندما تهبط القوة العاملة المنخرطة فى الإنتاج. فحيث تتميز عملية الإنتاج؛ كما يقول ماركس؛ بتزايد دائم فى مقدار رأس المال الثابت، ونقصان دائم فى وقت العمل أو رأس المال المتغير، فإن "معدل الربح" بالنسبة للرأسمالى يأخذ فى الهبوط"[٧٠] .

ويستجيب الرأسماليون لهذه المشكلة بتكرار عملية إحلال العمال بالماكينات، على أمل إدخال الكفاءة التى من شأنها تعزيز منسوب الربح لديهم. وفى سبيل هذا يمضى الرأسماليون فى تخفيض ما يمكنهم من عدد العمال المشتركين فى الإنتاج، بإدخال ماكينات جديدة تحل مكانهم. وهذه الاستراتيجية إنما تزيد من مقدار العمل الفائض،

أو بمعنى آخر تدفع كثيرًا من العمال إلى هامش البطالة(٧١) . إلا أن هذه الاستراتيجية لا يمكن لها أن تتكرر إلى ما لا نهاية، حتى يكون النظام قد انهار برمته. يقول ماركس:

"سيتزامن التطور الأعلى للقوة الإنتاجية والتوسع الأعظم فى الثروة المتوفرة مع انخفاض رأس المال وتدهور العامل، ووقوع أعظم إرهاق لطاقاته الحيوية"(٧٢) .

ولن يسفر هذا الوضع إلا عن "نكبات متواترة" بمعدلات مرتفعة، مفضيًا "فى النهاية إلى سقطة مدوية"(٧٣) .

ومع ذلك، وكما يمكن لكثير منا أن يقول اليوم: إن تمرد العمال لا يفضى فعليًا، فى نهاية المطاف، إلى ثورة ماركسية يملك فيها العمال رأس المال، ويشكلون محيط وواقع العمل، بل يفضى تمردهم إلى وجود مجتمع فيه توازن بين السلطة وبين جميع الفئات. وهذا التوازن فى القوة يتجلى فى أشكال الحكم الليبرالية التى تسعى إلى تأمين الحقوق للجميع. وكما سنرى فى الفصل الرابع عشر، فإن مقاربة "ستيوارت مل" لتحقيق التطوير الكامل للأشخاص، كانت فى السلطة المتعادلة لدى كل الطبقات، فى ظل صيغة ليبرالية ديمقراطية للحكم. وربما كان لستيوارت مل أن يرى طريق ماركس خصبًا، مثلما كان لماركس أن يرى فى مقاربة "مل" مجرد محاولة لوضع قناع على شرور الرأسمالية، باللجوء إلى المؤسسات الليبرالية الديمقراطية.

ب. النظام الجديد

ما الشرائع التى سيضعها المجتمع الشيوعى الذى سوف يلى المجتمع الرأسمالى؟ من السهل علينا أن نفهم رؤى ماركس فى هذه القضية، إذا ما تبيّنا أولاً ما لم يحظَ بتأييد ماركس. فقد رفض ماركس "تطبيق معيار متساو" كأساس لتوزيع المنافع الأساسية فى المجتمع.. وهنا يعتبر كل شخص مجرد عامل. ويحكم أن كل شخص ينال أجرًا على عمله، فهو يقوم به بما يتفق مع معيار عام. فإذا كان هذا المعيار العام يقضى بأن يحصل كل شخص على عشرة دولارات فى الساعة، فلكل

شخص أن يحصل على هذا ما دام يلبى التزاماته وفق هذا المعيار. وأشار ماركس إلى هذه الرؤية الخاصة بمعاملة الناس بمقاربة "الحقوق المتساوية"(*). إلا أن هذه المقاربة لا تضع فى اعتبارها أن كل شخص لا بد وأن يكون أكثر من مجرد عامل، فهو لديه حاجات مختلفة.. "فهناك المتزوج والعزَب، والعامل الذى لديه من الأطفال أكثر مما لدى غيره، وهكذا إلخ"(٧٤) .

هنا اعتقد ماركس أنه فى الطور الأعلى من المجتمع الشيوعى، ستتطور قوى الإنتاج مع تطور الفرد فى جميع النواحى. "فى الوضع الجديد لن يعود العمال سلعًا مملوكة للرأسمالى، سيُنظر إليهم كآدميين لديهم طاقات متنوعة فى حاجة إلى تطوير. لن يُنظر إليهم كمجرد ماكينات تشغل ماكينات، بل كأشخاص لديهم- بالإضافة إلى الحاجات الجسدية الأساسية- حاجات فكرية وأخلاقية. وبالتالى، فإن ثورة المجتمع ستتمثل فى كيفية تأمين أكبر قدر ممكن من تطوير الفرد. فالبعض ممن يعولون أُسرًا أكبر، سيكونون فى حاجة إلى دخل أكبر. والبعض الآخر بما لديهم من مواهب

(*) ضمن ملاحظاته الانتقادية على مشروع برنامج حزب العمال الألمانى الموحد، والتى نشرت تحت عنوان "نقد برنامج غوتا" الذى كتبه عام ١٨٧٥، يشير ماركس إلى أن "الحق المتساوى يظل؛ من حيث المبدأ؛ الحق البرجوازى؛ رغم أن المبدأ، والتطبيق العملى يكفان عن التناقض هنا، فى حين أن تبادل القيم المتعادلة لا يبقى فى ظل تبادل البضائع إلا بصورة وسطية، لا فى كل حالة من الحالات. ورغم هذا التقدم، يظل هذا الحق المتساوى محصوراً من ناحية واحدة ضمن حدود برجوازية. فإن حق المنتج يتناسب مع العمل الذى بذله، والمساواة تتجلى هنا فى اتخاذ العمل وحدة مشتركة للقياس. ولكن رُبَ فرد يتفوق جسديًا أو فكريًا على فرد آخر، فهو إذًا يستطيع أن يعمل وقتًا أطول؛ ولكن لكى يكون العمل مقياسًا ينبغى أن يتحدد بمدته أو شدته، وإلا كف عن أن يكون وحدة للقياس. فهو لا يقر بأى امتياز طبقى لأن كل إنسان ليس سوى شغيل كغيره؛ ولكنه يقر ضمنًا بعدم المساواة فى المواهب الفردية، وبالتالى فى الكفاءات الإنتاجية بوصفها امتيازات طبيعية. فهو إذًا من حيث المحتوى حق قائم على عدم المساواة ككل حق. فالحق بحكم طبيعته لا يمكن أن يتجلى إلا فى استعمال نفس الوحدة القياسية، ولكن الأفراد غير المتساوين (لم يكونوا أفرادًا متمايزين إذا لم يكونوا غير متساوين) لا يمكن قياسهم وفقًا لوحدة مشتركة إلا بقدر ما ينظر إليهم من وجهة النظر نفسها، إلا بقدر ما ينظر إليهم من زاوية معينة حيث لا ينظر إليهم إلا بوصفهم عمالا لا أكثر، وبصورة مستقلة عن كل الباقى، وبالتالى مع الاستفادة المتساوية من الصندوق الاجتماعى للاستهلاك يتلقى أحدهم بالفعل أكثر من الآخر ويظهر أغنى منه إلخ. ولاجتناب كل هذا، لا ينبغى أن يكون الحق متساويًا بل ينبغى أن يكون غير متساو. راجع: ماركس، "نقد برنامج غوتا". (المترجم).

موسيقية تتطلب تدريبًا خاصًا، سيطلبون من المجتمع المساعدة لتحقيق ما يلزم لتنمية مهاراتهم الموسيقية. ومن ثم تصبح الشريعة الماثلة فى المجتمع الشيوعى المتقدم:" من كل حسب قدرته.. ولكل حسب حاجاته"(٧٥) .

لقد عقد ماركس الأمل فى أن يحقق مجتمعًا يمكن لكل فرد فيه أن ينمى مهاراته وقدراته المتعددة، والمتنوعة، إلى أقصى ما يستطيع. حيث ذكر أنه فى مقابل المجتمع المدنى الرأسمالى المتمركز على نظام السوق، ويُمنح الفرد فيه دورًا ثابتًا ومحدودًا، يحصره فى مجال واحد من النشاط، ملزمًا إياه بأن يكون "صائدًا للحيوانات، أو الأسماك، أو راعيًا للأغنام، أو ناقدًا.. ولابد له أن يظل على ما هو عليه إذا كان راغبًا فى عدم فقدان سبيل عيشه"(٧٦) . ولكن بالمقابل، فى المجتمع الشيوعى، يقول ماركس:

"لا يوجد لدى أحد مجال واحد فقط من النشاط، بل يمكن لكل شخص أن يصير متمرسًا ومقتدرًا فى أى فرع أو مجال يرغب فيه. فالمجتمع ينظم الإنتاج العام وبذلك يحقق لى إمكانية عمل شىء ما اليوم وشىء آخر غدًا؛ أقنص صباحًا، أصطاد الأسماك ظهرًا، أرعى الماشية فى الأصيل، وأمارس النقد بعد العشاء.. كل هذا حسب رغبتى الخالصة، بدون أن أصبح فقط صيادًا للحيوانات، أو راعيًا، أو صائدًا للأسماك، أو ناقدًا(٧٧) .

٥ . الرد والرد المضاد

قد يرد مؤيدو المجتمع المدنى على ماركس، بالإشارة إلى أن الالتزام بالحقوق السياسية يحقق إمكانية خلق الكثير من الجماعات والجمعيات، التى يمكن لكل منها أن تدخل فى المجال العام بنية إحداث التغييرات والتعديلات فى السياسة العامة للمجتمع. والواقع أن مؤيدى المجتمع المدنى من شأنهم أن يدفعوا بأن حماية الحقوق فى وضع أو إطار من الفضيلة المدنية، إنما يمثل البنية الأكبر للمجتمع المدنى الذى يضمن وجود حيز مستقل يمكن فيه للفئات، أو الاتحادات العمالية، أن تُطور من نفسها كقوى مستقلة تتحدى الحكومة وكبار المحركين الاقتصاديين أمثال الرأسماليين. فهذا فى

الحقيقة هو نوع النشاط الذى أدى إلى إصلاحات رئيسية فى النظام الرأسمالى الأمريكى. فقد كان للحركات العمالية على مدار هذا القرن أثر واضح، لا على مائدة المساومة الجماعية فحسب، بل أيضًا فى الساحة التشريعية للكونجرس.

لم يكن لماركس أن يرفض هذه الإمكانية لذاتها، بقدر رفضه لأهميتها. فإذا كان المتغير الرئيسى الذى يؤثر على الطريقة التى نعيش بها متمثلاً فى الطبقة الاقتصادية المسيطرة خصوصًا فى قدرتها على إدارة بقية المجتمع من أجل مكاسبها، فإن الجماعات الطوعية، والتى تبحث عن الإصلاح، لن تكون مطلقًا فى وضع يسمح لها بالقيام بأكثر من عمل تغييرات تجميلية. فالحيز المستقل للمجتمع المدنى سيكون دائمًا تحت وطأة الطبقة المسيطرة. والبيئة الأكبر من الحقوق التى يُفترض أنها تحمى هذا الحيز المستقل، لن تكون بالقوة الكافية لمقاومة سلطة الطبقة الاقتصادية المسيطرة. فى هذه الحالة، فإن المجتمع المدنى ليست له صلة بمنح أسس لتحرر العامل من الهياكل الرأسمالية. ومن شأن ماركس أن يصر هنا على أنه لا بد من أن تُزال هذه الهياكل، حتى يتمكن العمال من نيل أى مستوى من مستويات الحرية.

وقد يرى مؤيدو المجتمع المدنى بعض الحقيقة فى هذا الرد. فليس ثمة مبرر لعدم اعتراف المنادين بالمجتمع المدنى ببعض المخاطر المرتبطة بالرأسمالية. والمؤكد أن المجتمع الذى وصفه ماركس يمثل ميولاً يمكنها- إذا تركت بدون رادع- أن تضر على نحو خطير بالمجتمع المدنى، وذلك بجعل عدد كبير من الأفراد يشعرون أن المجتمع المدنى لا يعاملهم بإنصاف. ومن ثم فهو لا يستحق دعمهم. فأى مجتمع يعتمد على المحافظة على علاقة استغلال بين طبقتى العمال والملاك، سيخلق شعورًا بعدم الإنصاف بين كثير من الناس. فإذا كان معظم ما أعمل من أجله يُنتزع منى، ويُستخدم من قِبَل الآخرين من أجل منفعتهم تاركين إياى خالىَ الوفاض، فما الذى يرغمنى إذن على الشعور بالارتياح تجاه مجتمع مدنى يحمى مشروعًا من هذا النوع؟

فى الواقع كان لـ "لوك" أن يتفق مع ماركس فى هذه النقطة بالذات، فالناس يستحقون أن يحصدوا منافع عملهم. فهم عندما يرون هذه المنافع مسلوبة منهم، يحق

لهم أن يغضبوا. ومن شأن "مل" كذلك أن يقبل اعتراف لوك بصحة هذا الموقف. فالأفراد لا بد أن ينالوا مكافأة عملهم وتضحياتهم، والملكية الخاصة إنما ترمز لهذا الالتزام. مع ذلك كان لـ "ماركس" أن يدفع هنا بأن لوك لم يثبت طويلاً على موقفه. فقد قبل بحقوق الملكية كحماية ضد فقدان المرء مكافأته على مجهوداته، ولكنه أخفق فى تعرُّف الطريقة التى تستخدم بها طبقة الملاك ملكيتها الخاصة لتكريس علاقة استغلال مع العمال.

وربما كان لـ "ماركس" أن يكون أكثر تعاطفًا مع طرح "مل" أو حتى؛ فيما يخص هذا الأمر؛ مع موقف "رولز". حيث طالب "مل" بألا يبخس المجتمع القدرات العقلية والفكرية لدى الناس، تحت مسمى حقوق الملكية. لأنه على هذا النحو لن يتسنى للأفراد مطلقًا أن يطوروا من كمالهم كأشخاص، بأفضل صورة ممكنة. وقد أرسى "رولز" مبدأً للتوزيع أكد فيه أن على الطبقات الأفضل حالاً أن تساهم فى تعزيز وضع الأقل حالاً. ومع ذلك يبقى الفرق الرئيسى بين ماركس وبين الآخرين من مؤيدى المجتمع المدنى بمن فيهم "مل، و"رولز"، أن هناك حسب ماركس؛ سعيًا دائمًا أبديًا وراء فائض القيمة وسط الرأسماليين. وهذه حقيقة من شأنها أن تتجاوز؛ إن لم تدمر؛ أى مجهود قد يُبذل فى سبيل إصلاحات من شأنها التقليل من الآثار السيئة لنظام السوق على علاقات المجتمع المدنى. فقد يتحدث "مل" عن إصلاحات تضمن تطوير الملكات العليا، فيما يطالب رولز بإعطاء فرصة لمبادئه فى العدالة. ولكن كل هذه آمال ستتحطم؛ حسبما يرى ماركس؛ على سندان الجشع الرأسمالى.

لقد وضع كل من "مل"، و"رولز" أيديهما على ذلك الضرر الذى يقع على المجتمع المدنى، من جراء الإخفاق فى السيطرة على سلطة الطبقات الأفضل حالاً، وهى الطبقة الرأسمالية فى حالتنا هذه. ولكن بالنسبة لماركس يتطلب التعرف على خطر ما، والقدرة على التغلب عليه، وجود صورة واضحة لشرور الرأسماليين. وهو ما لم يتوفر لأى من "مل" أو "رولز".

كان من شأن "مل" و"رولز" بلا شك أن يردوا على ماركس، دافعين بأنه عندما يصبح أعضاء المجتمع على وعى بالحاجات السياسية، والثقافية، والاجتماعية، الخاصة

بجميع الناس؛ يمكن للمجتمع المدنى أن يفرض حدوداً أو قيوداً على أى وكل جهة تهدد الحاجات المشتركة للجميع. فيمكن فى المجتمع المدنى وضع الرأسمالية تحت قيود مثلها مثل أى فرد آخر فى المجتمع. وتحقيق هذا الهدف لا يتطلب ثورة يتحول فيها المجتمع بأكمله من مجتمع مدنى إلى مجتمع شيوعى. وكان لـ "مل" و"رولز" أن يثبتا على حجتهما فى أن المجتمع المدنى بتأكيده على القيود السياسية للديمقراطية الدستورية، يمثل ضرورة حتمية. وما نراهما فى موقفهما هذا إلا مدافعين عن هيجل ضد ماركس.

فبالنسبة لـ "مل" و"رولز" ومعظم الليبراليين، لا بد من أخذ، على محمل الجد، رؤية هيجل القائلة بالجمهورية الدستورية والتى تحد من مثالب المصلحة الخاصة فى المجتمع المدنى وتقيدها. فالدولة عند هيجل قائمة لتمنح الأفراد أوضاعاً من شأنها تأمين فرص العمل النافع الذى يمكن للأفراد فيه أن يفصحوا عن طاقاتهم بصورة كاملة. علاوة على أن هذه الدولة تتطلب من المصالح المختلفة التى تشكل الدولة أن تتعلم مشاركة السلطة بين بعضها البعض. وهنا كان لـ "هيجل"؛ شأنه شأن "مل" و"رولز"؛ أن يسأل ماركس عما إذا كان المجتمع الشيوعى الذى ابتغاه سوف يخلق دولة من شأنها- بحكم امتلاكها لسلطة قوية- أن ينتهى بها الحال إلى تهديد الحرية الكاملة التى ابتغاها.

بالطبع كان لماركس أن يرد على هذا بأنه لم يغفل تماماً عن بعض الآثار النافعة لما قد يقدمه المجتمع المدنى من إصلاحات. والدليل على هذا يظهر فى حقيقة أن ماركس قد دافع عن مشروعات تعتبر اليوم إصلاحات نموذجية للمجتمع المدنى الحديث. فهو فى البيان الشيوعى دافع عن إصلاحات مثل التعليم المجانى للجميع، ونظام تقدمى للضرائب، وبنك مركزى ليس مغايراً لنظام الائتمان الفيدرالى عندنا، ومطالب عمالية للجميع (يدافع عنها الآن كثير من الإصلاحيين الذين يتنادون بنظام الرفاهية) وملكية عامة للمصانع (التى يتبناها المجتمع الحديث فى بعض مجالات

الاقتصاد، مثل تلك المرتبطة بتوليد الطاقة)(*)(٧٨) . وكل هذا التقدم كان ممكنًا، وما زال في مجتمع مدني يقوم على الحقوق.

هذا فضلاً عما كان لـ "ماركس أن يقوله؛ مثلما عرضنا في الجزئية الثانية من هذا الفصل؛ من أنه لم يكن معارضًا للديمقراطية، ولا معارضًا لبعض الإصلاحات التي مهدت السبيل لمجتمع مدني. ولكنه في اتخاذه هذا الموقف ستكون وجهة نظره متمثلة في أنه ليس كافيًا أن نرسي- على طريقة هيجل- صيغة دستورية للدولة تسعى إلى الحد من مظاهر نظام السوق في المجتمع المدني وكبحها، بغرض تحقيق عقلية تحترم الحاجات الجماعية. فهذا الهدف الأخير بالنسبة لماركس لا يمكن إحرازه إلا بتحويل المجتمع إلى وضع يُرحب بصيغة من الديمقراطية تُتيح للعمال بناء الحياة الاقتصادية للمجتمع. فالتحدى الذى يطرحه ماركس أمام المجتمع المدني يتمثل في مطلبه بأن يكون العمال في وضع يخولهم إقرار الأهداف الخاصة بالإنتاج، وأيضًا الطرق التي يبنى بها الاقتصاد للتوصل إلى تلك الأهداف، ومن خلال مؤسسات ديمقراطية. فالمجتمعات المدنية التي تعد بالحقوق لجميع المواطنين لتتيح وجود نفوذ على العالم السياسي، وعلى خيارات الحياة الخاصة للأفراد سيتحتم عليها أن تشتمل؛ وفي ضوء مفهوم الحقوق؛ على مفهوم الإقرار والتوجيه العمالي للاقتصاد.

ومن ثم كان لماركس بلا شك أن يدفع بأن المجتمعات المدنية الليبرالية الحديثة التي تمنح الحقوق للأفراد، لا تشجع هؤلاء الأفراد على استخدام هذه الحقوق في

(*) يشير الكاتب إلى المفارقة الزمنية الجديرة بالتأمل، فيما يخص ما وضعه ماركس في البيان الشيوعي من تدابير، وما يحدث حاليًا في أعتى معاقل الرأسمالية في الغرب في الولايات المتحدة، ولكن لا بد من استكمال الإشارة حتى لا تبدو المسألة بهذه التراجيديا الهينة. فماركس يقول في البيان:"تستخدم البروليتاريا سيطرتها السياسية لتنتزع من البرجوازية شيئًا فشيئًا رأس المال كله، ولتركز جميع أدوات الإنتاج بين يدى الدولة أى البروليتاريا المنظمة في طبقة حاكمة، ولتنمي كمية القوى المنتجة بأقصى سرعة ممكنة. في البداية لا سبيل لتحقيق ذلك بطبيعة الحال إلا بالانتهاك الاستبدادى لحرمة حق الملكية، ولعلاقات الإنتاج البرجوازية، أى بتدابير تبدو من الزاوية الاقتصادية ناقصة ومهزوزة، لكن بإمكانها أن تتجاوز نفسها في مجرى الحركة، وهي تدابير لا بد منها لقلب نمط الإنتاج كله رأسًا على عقب.

تشكيل المجتمع السياسى، وصياغة الاتجاه الخاص بالاقتصاد. بل نجد القرارات الاقتصادية الرئيسية متروكة لنخبة قليلة تتمثل فى الملاك أو مديرى رأس المال. وهى قرارات تؤثر على حياة أغلب الناس بأقصى ما يمكن تخيله.

وهذه المقاربة الديمقراطية للاقتصاد، لا بد وأن تُرى كطريقة للتغلب على الدولة البيروقراطية التى دافع عنها هيجل. فبالنسبة للأخير كما نتذكر تقف الدولة فوق المجتمع المدنى؛ مسئولة عن إدارة الاقتصاد من أجل الصالح العام، ذلك الهدف الذى لا يمكن تحقيقه بدون وجود طبقة من الخبراء مسئولين عن تنفيذ توجهات الدولة، خاصة فى ظل أنظمة النقابات المتنوعة. ومن هنا فإن هذا الفريق البيروقراطى الفعال الذى يتألف من خبراء فى إدارة السياسة، سيديرون الحياة الاقتصادية للجميع. ولكن فى القيام بذلك لا بد أن يعى عامة الناس بأن قيامهم بأية وظيفة فى بيئة العمل، فإنه من غير الوارد، ولا يجب أن يتوقعوا، المشاركة فى عملية اتخاذ القرار التى تُقر الأهداف العامة للاقتصاد. لأن هيجل بوضوح لم يكن لديه أى تعاطف تجاه دمقرطة الاقتصاد، ولكن فى المقابل كان ماركس بالطبع لديه هذا التعاطف.

= ومن البديهى أن تختلف هذه التدابير تبعًا لاختلاف البلدان غير أنه فى الإمكان تطبيق التدابير التالية تطبيقًا عامًا فى البلدان الأكثر تقدمًا:

١- نزع الملكية العقارية وتخصيص الريع العقارى لتغطية نفقات الدولة.

٢- ضرائب باهظة وتصاعدية.

٣- إلغاء حق الوراثة.

٤- مصادرة أملاك جميع الفارين والعصاة.

٥- تركيز القروض فى يد الدولة بواسطة بنك وطنى يعود رأسماله للدولة ويتمتع باحتكار كامل.

٦- تركيز جميع وسائل النقل بيد الدولة.

٧- مضاعفة المصالح الوطنية، وأدوات الإنتاج، وإحياء الأراضى الموات وتحسين الأراضى المزروعة حسب خطة شاملة.

٨- العمل الإلزامى للجميع، إنشاء جيوش صناعية من أجل الزراعة خاصة.

٩- الملاءمة بين الاستثمار الزراعى والصناعى واتخاذ التدابير الرامية لمحو الفوارق بين المدينة والريف تدريجيا.

١٠- مجانية التعليم العام لجميع الأطفال، إلغاء تشغيل الأطفال فى المصانع بشكله الراهن وتوحيد التعليم مع الإنتاج المادى، إلخ. ماركس، البيان الشيوعى. (المترجم).

مع ذلك وبرغم هذه الحقيقة، كان من شأن ماركس أن يعلن بصعوبة عن نجاح نظريته، وبناءً على هذا ربما تكون انتقادات ماركس قد قالت كلمتها الأخيرة، وأنهت مرافعتها. والهم الأساسى هنا أن الثورة الشيوعية التى نسج لها ماركس، وما كان من المفترض أن تحققه من أفول للرأسمالية لم يتحقق فعلياً على أرض الواقع. والحقيقة أنه فى أعقاب الجهود التى بذلت فى بلدان الاتحاد السوفيتى سابقًا والصين الشيوعية لإدخال الرأسمالية، يبدو أن الرأسمالية ما زالت قوة قوية فى العالم. ولكن هل المجتمع المدنى كذلك؟ كل هذا يؤدى إلى سؤال ختامى: هل من الممكن أن يكون لدينا رأسمالية بدون ظهور مجتمع مدنى؟ وإذا كانت هذه هى الحالة، كما كان لماركس على الأرجح أن يعتقد، فهل تؤدى الرأسمالية بدون المجتمع المدنى إلى أى شىء سوى انعدام ثقة وعجز مستمر فى وعن تحقيق الديمقراطية؟ كيف كان لماركس أن يرد على هذا السؤال؟ وكيف لك أن ترد على إجابة ماركس؟

هوامش الفصل الثالث عشر

(١) للتبسيط، ما لم نلاحظ غير ذلك، فإن أعمال ماركس المشار إليها هنا ستأتي عبر "روبرت تاكر" Robert C. Tucker, editor. The Marx-Engels Reader, second edition, (New York: W.W. Norton and Company, 1978). The only exception is when I cite the Grundrisse below.

(٢) المرجع السابق., Introduction by Tucker, ص xxiii.

(٣) Marx, Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right, ص ١٨ .

(٤) المرجع السابق. ,ص ٢٠ .

(٥) المرجع السابق. ,ص ٢١ .

(٦) المرجع السابق. ,ص ص ٤٢-٤٣ .

(٧) Marx, On the Jewish Question, ص ٢٤ , Italics in text.

(٨) المرجع السابق. ,ص ٣٤ . Italics in text.

(٩) المرجع السابق. ,ص ٣٤ .

(١٠) المرجع السابق. ,ص ٣٤ . Italics in text.

(١١) المرجع السابق. ,ص ٤٢,

(١٢) المرجع السابق. ,ص ص ٤٢-,٤٣ Italics in text.

(١٣) المرجع السابق. ,ص ٤٢, Italics in text.

(١٤) المرجع السابق. ,ص ٣٥,

(١٥) المرجع السابق. ,ص ص ٤٢-,٤٣

(١٦) المرجع السابق. ,ص ٤١ and Jeremy Waldron, editor with introductory and concluding essays, Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man, (New York: Methuen, 1987), ص ص ١٢٩-١٣٠ .

(١٧) Marx, On the Jewish Question, ص ٤٦ . Italics in text.

(١٨) Jeremy Waldron, Nonsense Upon Stilts, ص ١٣١ .

(١٩) Marx, On the Jewish Question, ص ص ٤٣، ٤١، ٣٥ .

(٢٠) Marx, Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, ص ٧١ .

(٢١) المرجع السابق. ,ص ١١٢ . Italics in text. On the nature of species life, see John Elstar, An Introduction to Karl Marx, (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), ص ص ٤٣-٤٤ .

(٢٢) المرجع السابق. ,ص ص ٧٢-٧٣ .

(٢٣) المرجع السابق. ,ص ص ٧٢-٧٣ .

(٢٤) المرجع السابق. ,ص ,٧٣
(٢٥) المرجع السابق. ,ص ,٧٤ Italics in text.
(٢٦) See Marx, Capital, Volume One, ص ص ٣٩٩-٤٠٣ .
(٢٧) Marx, Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, ص٧٥ .
(٢٨) المرجع السابق. 75. Italics are in book.,
(٢٩) المرجع السابق. ,ص ٧٦ .
(٣٠) المرجع السابق. ,ص ,٧٦
(٣١) المرجع السابق. ,ص ,٧٧
(٣٢) Marx, Manifesto of the Communist Party, ص٤٧٩ .
(٣٣) Marx, Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, ص٩٥ .
(٣٤) المرجع السابق. ,ص ٩٥ .
(٣٥) المرجع السابق. ,ص ص ٩٥-,٩٦ Italics in text.
(٣٦) المرجع السابق. ,ص ٩٦ .
(٣٧) المرجع السابق. ,ص ٩٣ . Italics in text.
(٣٨) المرجع السابق. ,ص .٩٣ italics in text.
(٣٩) المرجع السابق. ,ص ١٠٤ . Italics in text.
(٤٠) المرجع السابق..105 ,
(٤١) المرجع السابق. ,ص ١٠٥ .
(٤٢) Marx, Theses on Feuerbach, ص١٤٥ . Italics in text.
(٤٣) 43 Marx, The German Ideology, ص١٦٤ .
(٤٤) المرجع السابق..165 ,
(٤٥) المرجع السابق. ,ص ١٦٣ .
(٤٦) المرجع السابق. ,ص ١٨٢ .
(٤٧) المرجع السابق. ,ص ١٧٧ .
(٤٨) المرجع السابق. ,ص ١٨٢ .
(٤٩) المرجع السابق. ,ص ص ١٨٣-٨٥ .
(٥٠) المرجع السابق. ,ص ص ١٨٥-٨٦ .
(٥١) المرجع السابق. ,ص ١٨٧ .
(٥٢) المرجع السابق. ,ص ص ١٨٩-٩٠ .
(٥٣) المرجع السابق. ,ص ص ١٩٢-,٩٣
(٥٤) المرجع السابق. ,ص ,١٩٣ Italics in text.
(٥٥) Marx, Manifesto of the Communist Party, ص ٤٩١ .
(٥٦) Marx, Wage Labour and Capital, ص ص ٢٠٤-٠٥ .
(٥٧) المرجع السابق. ,ص ٢٠٧ .

(٥٨) المرجع السابق. ,ص ٢٠٧ .

(٥٩) المرجع السابق. ,ص ٢١٠ .

(٦٠) Marx, Capital, Volume One, ص ص ٤١٩-٢١ .

(٦١) On this point, Elstar, An Introduction to Karl Marx, ص ٦٧ .

(٦٢) Marx, Capital, Volume One, ص ٤٠٥ .

(٦٣) Elstar, AN Introduction to Karl Marx, ص ٨٠ .

(٦٤) Marx, Capital, Volume one, ص ٤٠٦ .

(٦٥) المرجع السابق. ,ص ٤٠٤ .

(٦٦) المرجع السابق. ,ص ٣٨٦ .

(٦٧) Marx, Wage Labour and Capital, ص ٢١٤. and Marx, Capital, Volume one, ص ٤٠٩,

(٦٨) Marx, Capital, Volume one, ص ص ٣٩٩. ٤٠٨-٠٩ .

(٦٩) المرجع السابق..413 ,

(٧٠) Marx, Grundrisse, trans. By Martin Nicolaus, (New York: Vintage Book, 1973), 747.

(٧١) المرجع السابق. ,ص ٧٥٠ .

(٧٢) المرجع السابق. ,ص ٧٥٠ .

(٧٣) المرجع السابق. ,ص ٧٥٠ .

(٧٤) Marx, Critique, of the Gotha Program, ص ص ٥٣١-٣١ .

(٧٥) المرجع السابق. ,ص ٥٣١ .

(٧٦) Marx, The German Ideology, p. 160

(٧٧) المرجع السابق.

(٧٨) Marx, Manifesto of Communist Party, ص ٤٩٠ .

قراءات مقترحة

Berlin, Isaiah. Karl Marx, His Life and Environment. Oxford: Oxford University Press, 1959.

Cohen, Gerald Allan. Karl Marx's Theory of History: A Defense. Princeton: Princeton University Press, 1978.

Cohen, Jean L. Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory. Amherst: University of Massachusetts Press, 1982.

Elstar, Jon. An Introduction to Karl Marx. Cambridge: Cambridge Univesity Press, 1986.

Giddes, Anthony. Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

Hook, Sidney. From Hegel to Marx. New York: Humanities Press, 1950.

Martin, Joseph. A Guide to Marxism. New York: St. Martin's Press, 1980.

Miller, Richard W. Analyzing Marx: Morality, Power, and History, Princeton: Princeton University Press, 1984.

Megill, Allan. Karl Marx: The Burden of Reason (Why Marx Rejected Politics and the Market). Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2002.

Ollman, Bertell. Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Plamentaz, John Petrov. Karl Marx's Philosophy of Man. Oxford: Clarendon Press, 1975.

Schoolman, Morton. The Imagination Witness: The Critique Theory of Herbert Marcuse. New York: The Free Press, 1980.

Tucker, Robert C. The Marxian Revolutionary Idea. New York: Norton and Company, 1969. _______Philosophy and Myth in Karl Marx. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Waldron, Jeremy, editor, with introductory and concluding essays. Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man. Introductory and concluding essays by Jeremy Waldron. New York: Methuen; Philadelphia; Facet Books, 1965.

الفصل الرابع عشر

جون ستيوارت مل: المجتمع المدنى كدعوة أسمى

١ . المجتمع المدنى الأمثل عند مل

كان جون ستيوارت مل(*) John Stuart Mill (١٨٠٦ – ١٨٧٣) مؤيداً قوياً لمجتمع مدنى ليبرالى يُكرس الالتزام بحكم القانون، لتأمين أكبر قدر ممكن من الحرية للناس. وباتخاذه هذه الرؤية لم يدعم "مل" الحرية المتكافئة التى جاءت فى تقاليد إمانويل كانط فحسب، بل سعى أيضاً إلى أشمل صيغة ممكنة من الحرية لجميع الخيارات التى قد يرغب الأفراد تحقيقها فى الحياة. كما أنه لم يكن مهتماً فقط بمد وتوسيع الخيارات التى يتمتع بها الأفراد، بل رغب أيضاً فى توفير الفرصة للناس لاستخدام حريتهم لتعزيز أفضل ما فى الجنس البشرى، لا سيما صفاتهم الفكرية والأخلاقية.

وفى تعزيزه لهذه الرؤية، كان "مل" بالقدر نفسه ناقداً صارماً للمجتمع المدنى، حيث نراه يشير إلى أن المجتمع المدنى قد يصبح مسلكاً للحياة، من شأنه أن يقضى فى نهاية الأمر على أفضل ما لدينا. لهذا السبب؛ كان من الممكن أن نضع "مل" فى

(*) ولد فى لندن، وتلقى تعليمه فى بيته على يدى أبيه جيمس مل. والتحق فى سن الثامنة عشرة بخدمة شركة الهند الشرقية، حيث كان والده موظفاً بها أيضاً، وظل يعمل بالشركة حتى ألغيت عام ١٨٥٨، وكان حينذاك مديرها العام فى لندن. وقد عانى مل فى سن العشرين "أزمة قلبية" أعقبتها فترة طويلة من الكآبة، وكان يجد عزاءه فى تلك الفترة فى قراءة أشعار وردزورث. وما إن تماثل للشفاء حتى أصيب برد فعل ضد الآراء العقلية والأخلاقية التى ذهب إليها أبوه وصحبته، وخضع لتأثير كولردج، وكارليل، وجون سترلنج. وفى عام ١٨٣١ التقى بهاريت تيلر، وارتبط الاثنان برباط عاطفى وثيق وقف منه زوجها شيئا فشيئا موقف المتسامح ، وإن لم يقف معظم أصدقائهما مثل هذا الموقف، ويبدو على العموم أن تأثير مسز تيلر قد ساعد مل على التحرر من ميوله التى أخذها عن كولردج. (المترجم).

الجزء الأخير من هذا الكتاب، كواحد من أهم ناقدى المجتمع المدنى. ولكننا قاومنا هذا الإغواء لاعتقادنا أن "مل" قد رأى، على المدى البعيد، أن المجتمع المدنى كان أفضل مقاربة لتحقيق الوجود الإنسانى.

فى هـــذا الفـصل، وبداية بمراجعــة "مل" لمبـدأ المنفـعـة عنـد "جيـرمى بنتـام" Jeremy Bentham سوف نفسر كيف جاءت رؤية "مل" للمجتمع المدنى، لتيسر تحقيق أثمن ما ادخره من إنجاز متمثلاً فى تطوير القدرات العقلية والأخلاقية العليا. فها هو يأتينا بمفهوم عن المجتمع المدنى يقلل من أثر المعالم السيئة التى يتركها اقتصاد السوق على حياة الأفراد الذين؛ بممارستهم تقاليد وضع السوق؛ غالبًا ما ينخرطون فى علاقات مدمرة. يقول "مل" إن الحياة الاقتصادية هى "منبع الحقد والكراهية، وكل ما هو شر. فهى تُحيل كل شخص إلى عدو طبيعى لكل من يعبر طريقه. فما بالنا أن طريق كل شخص يكون دائمًا معبرًا للآخرين"[١] . ومناقشة "مل" لمبدأ المنفعة تشير إلى الطريق نحو السياق الثقافى الذى يمكن أن يعلى من القدرات العليا للأشخاص، برغم خبرة الحياة الاقتصادية. ففى ظل هذه الثقافة القويمة والمتجددة التى سيجسدها المجتمع المدنى من الممكن إيجاد قيود على الترتيبات الاقتصادية التى يفرضها وضع السوق بغرض تفادى ما يُهدد الحرية الأكمل التى ابتغاها "مل".

٢ . مل وبنتام ومبدأ المنفعة

كانت نقطة انطلاق "مل" من مبدأ المنفعة لـ "جيرمى بنتام"[*] .Jeremy Bentham المبدأ الذى تبناه "مل"، وقام بتنقيحه فى مقالته "مذهب المنفعة"[٢] Utilitarianism، الذى

(*) جيرمى بنتام (١٧٤٨-١٨٣٢)؛ زعيم القائلين بمذهب المنفعة من الإنجليز. ولد فى لندن ابنا لوكيل دعاوى ثرى، وتلقى من التعليم ما أهله لمهنة أبيه. إلا أن اهتمامه بالقانون كان من درب آخر: فعندما قرأ "هلفيتوس"، وهو فى الثامنة عشرة من عمره، تأثر بـ "مبدأ السعادة القصوى" بصفة خاصة. وقد قدم "بنتام" نظريته الأساسية فى المنفعة فى كتابه "مقدمة لأصول الأخلاق والتشريع" الذى نشر عام ١٧٨٩, فى هذا الكتاب يقول بنتام إن ما يحفز الإنسان إلى العمل دائما هو الرغبة فى الحصول على اللذة، أو تجنب ما يتعرض له من ألم؛ "فلقد أخضعت الطبيعة بنى الإنسان لحكم سيدين ذوى سلطان؛ هما "الألم" و "اللذة" ...إنهما يتحكمان فينا تحكما يشمل كل ما نفعله، وكل ما نقوله، وكل ما نفكر فيه من أمور. هذا على الصعيد النفسى أو الميتافيزيقى؛ أما عن المبدأ الأخلاقى، فهو أن علينا أن نستحسن أو نستهجن =

يطلق عليه أيضًا "مبدأ السعادة القصوى"، كما جاء عند بنتام الذى يقول: "تُعد الأعمال صحيحة بقدر ميلها إلى تعزيز السعادة، وخاطئة بمدى ميلها إلى إنتاج ما هو عكس السعادة. ويُقصد بالسعادة هنا اللذة وغياب الألم. أما عدم السعادة فيعنى الألم والحرمان من اللذة"(٣) . وقد دفع "مل" بأن هذا المبدأ "كان بمثابة التصديق النهائى على جميع المسائل الأخلاقية التى قامت على المصالح الدائمة للإنسان ككائن تقدمى"(٤) . وقد كان هم بنتام الرئيسى فى مناقشة المنفعة أن يبين كيف سيكون من المفيد أن نصل إلى أحكام تتعلق بتطور القوانين والسياسة العامة(٥) .

أ. منظومة التفاضل والتكامل للذة عند بنتام

وفقًا لرؤية بنتام "لمبدأ النفعية" لا بد للمُشرِّع قبل أن يضع الإجراء المرغوب فيه موضع تشريع، أن يحدد إجمالى الألم أو اللذة التى يوحى بها هذا الإجراء. وقد أفصح بنتام عن هذا قائلاً: "إذن فاللذة، وتجنب الألم يمثلان غايات **ends** يضعها المشرع نصب عينيه. ومن ثم يجدر به أن يفهم قيمتها **value**. فاللذة والألم يشكلان الأدوات **in-struments** التى لا بد أن يعمل بمقتضاها. ولذلك ينبغى عليه أن يفهم قوتهما، أو بمعنى آخر قيمتهما"(٦) . الهدف من هذه العملية هو مقارنة الكم الإجمالى من اللذة الخاص بالعمل المستهدف بالكم الإجمالى للألم الناتج عن هذا العمل. فالسياسات التى تمنح لذة أكبر تمثل "نزعة خيِّرة" **goodtendency** بالنسبة للجميع، وفى المقابل تشير تلك السياسات التى توحى بقدر من الألم يفوق اللذة إلى "نزعة شريرة" **evil tenden-cy**(٧) وللقيام بهذه العملية الحسابية، يفترض أن تكون جميع اللذات قابلة للقياس الكمى **quantifiable**، وذلك فى ضوء عدد من المؤشرات التى حصرها بنتام، فيما يلى: "شدة" **intensity** اللذة أو (الألم)، و"مدتها" **duration**، و"درجة يقينها" **certainty**،

= الفعال وفقاً لما تتسم به من اتجاه إلى زيادة أو نقص ما يعود على الأطراف المعنية من سعادة أو نفع أو لذة أو خير؛ فإذا كان المجتمع بأسره يتأثر بهذه الأفعال، كان علينا إذا أن نضع فى اعتبارنا سعادة الجميع. (المترجم).

و"قربها أو بعدها" remoteness، و"خصوبتها" fecundity (مدى قابليتها لإنتاج مزيد من اللذات- المترجم)، و"نقاؤها" purity (حدوث اللذة دون أن يعقبها ألم-المترجم)، و"مداها" extent (أى عدد من يتأثرون بها)(٨) . والعملية الحسابية عند بنتام مشفوعة بقائمة طويلة من اللذات الممكنة تتضمن أشياء من قبيل جمع المال، وتحقيق سمعة طيبة، وإحراز السلطة، وبلوغ النية الحسنة، والأمل فى المستقبل، والانخراط فى جمعيات مع الآخرين(٩) .

ومن الواضح هنا أن اللذات التى أدرجها بنتام، تمثل الأهداف التى دائمًا ما تكون فى حفيظة الأفراد كرجال أعمال متنافسين فى وضع السوق. فالبرنامج السياسى عند بنتام يضم بين جنباته أخلاقيات تنبثق مباشرة عن خبرة السوق، فى مجتمع رأسمالى يقوم على التجارة. ويسعى "مل" إلى تنقيح فلسفة بنتام، فإنه لا يرفض سياق السوق المعاصر بقدر ما يسعى إلى إصلاحه، وجعله قابلاً لاحتواء إمكانيات الحياة الفكرية والأخلاقية. فكيف يمضى "مل" نحو تحقيق هذا الهدف؟

يرفض"مل" مقاربة بنتام لقياس قيمة لذة معينة. وقدّم فى أساسًا بديلاً يقيم عليه أخلاقياته وسياساته. ففى ظنه أن تقدير الطريقة التى تعكس جدارة الحياة، يجب أن يعتمد على تقدير كم ونوع اللذة المرتبطة بها(١٠) . فلو أننى مثلاً أستمتع بقراءة الفلسفة وبمشاهدة التلفزيون أيضًا، فعندما أفاضل بين القراءة أو المشاهدة، ويستقر اختيارى على القراءة، برغم ما يرتبط بقراءة الفلسفة من "قدر عظيم" من العمل والتركيز يفوق مشاهدة التليفزيون، فعلى أى أساس أقوم بهذا الاختيار؟ سيكمن السبب فى اختيارى فى القراءة لأنها تمثل لذة نوعية أعلى، وبالتالى فإن زيادة قدر مشاهدتى للتليفزيون لن يكون كفيلاً بتحويل اختيارى إلى المشاهدة عوضًا عن القراءة.

وبالنسبة لـ "مل"، فإن اللذات التى تعتبر ثرية من حيث الكَيْف؛ هى تلك المرتبطة باستخدام "الملكات العليا للعقل"(*) the higher faculties of the mind وهنا يصح

(*) كان لتطوير الملكات العقلية أهمية كبيرة فى رؤية "مل" سواء فيما يخص ما طرحه من نموذج للمجتمع الذى تصوره، أو نموذج الديمقراطية الذى كان نموذجا أخلاقيا أو قيميًا فالذى يميز هذا النموذج عن غيره من النماذج؛ أنه احتوى على رؤية أخلاقية لإمكانات تطوير الإنسانية، ولمجتمع حر تتوفر فيه المساواة، مجتمع لم يتحقق بعد. ومن ثم يمكن تقييم الديمقراطية فى نظره كوسيلة نحو ذلك التطوير ؛ وسيلة ضرورية ولكنها ليست كافية، وإن المجتمع الديمقراطى ينظر إليه على أنه نتيجة لذلك التطوير،=

القول بأن الأشخاص الذين يضعون نصب أعينهم أهدافًا متواضعة، ويخفضون من تطلعاتهم فى الحياة، إنما يتأتى لهم فرصة إدراك أهدافهم أكثر من أولئك الذين يسعون فى أهدافهم إلى بلوغ الكمال فى "الملكات العليا". فالحياة التى تُكرس لتحقيق "الملكات العليا" دائمًا ما ترتبط بأشكال متنوعة من الشقاء، مثل العمل الشاق ومخاطر الفشل. وبرغم هذه الصعوبات، يبقى أن الأشخاص الذين يفهمون كلاً من "الملكات العليا" للعقل، واللذات التى أشار إليها "مل" بأنها تخص "الحيوانات الأدنى" **lower animals** سيفضلون أن يسلكوا حياة "الملكات العليا" للعقل، بدلاً من كافة اللذات الحيوانية. على الرغم مما قد يعتقده المرء فى أن اللذات الدنيا **lower pleasures** تحقق مزيداً من الإشباع، وتخفض من المشقة. هنا قال "مل": إذا كان الأمر كذلك، فمن الأفضل للمرء أن يكون "سقراطًا" غير مشبَع من أن يكون أحمق مشبعًا(١١) .

ويصبح السؤال هنا: لماذا تعد "الملكات العليا" للعقل بهذه الدرجة من الأهمية؟ يقول "مل":

إن العقل المثقف اللامع- ولا أقصد هنا عقل الفيلسوف، بل أى عقل قد روته المعرفة، وتعلم بدرجة معقولة كيف يمارس ملكاته- هذا العقل إنما يعثر على مصادر لا تنفد من الاهتمام بكل ما يحيط به؛ فهو يهتم بأمور الطبيعة، وإنجازات الفن، وخيالات الشعر، وأحداث التاريخ، ومسار البشرية فى الماضى والحاضر، وآمالها فى المستقبل. ومن الوارد فى الحقيقة ألا يبالى بهذا كله؛ وأيضًا بدون أن ينقص من ذلك قيد أنملة،

=ووسيط لمزيد من التطوير. وذلك التطوير المتوقع كان عبارة عن تطوير شخصى للذات البشرية لدى جميع أفراد المجتمع، أو حسب تعبير جون ستيوارت مل نفسه؛ "تطوير الجماعة فى العقل ، وفى الفضيلة، وفى النشاط العملى والفاعلية". وبالنظر إلى النظام السياسى الديمقراطى تصبح هذه الوظيفة متمثلة فى التطوير نحو الأفضل بمقدار ما يمتلكه الفرد من قدرات عملية، وعقلية موجودة لديه أصلاً لتعمل بأكبر تأثير ممكن فى الشئون العامة. فالإنسان، فى نظر "مل" كائن قادر على تطوير قدراته وفعالياته. ويعبر عن جوهر الإنسانية فى العمل لتطوير وتأكيد هذه القدرات. فالإنسان ، جوهرياً، ليس مجرد مستهلك ومالك، بل مخلوق يمارس ويطور ويتمتع بإمكاناته وقدراته. والمجتمع السعيد هو الذى يسمح ويشجع تطوير قدرات كل فرد فيه ذكرا كان أم أنثى. انظر "الأيديولوجيا والسياسة"، د. مالك أبو شهيوة وآخرون؛ الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٣ . (المترجم).

ولكن هذا فقط عندما لا يكون لدى المرء من البداية أدنى اهتمام أخلاقى أو إنسانى بهذه الأمور؛ وإنما كان سعيه إليها مجرد إشباع لفضوله(١٢) .

{A} cultivated mind- I do not mean that of a philosopher, but any mind to which the fountains of knowledge have been opened, and which has been taught, in any tolerable degree, to exercise its faculties- finds sources of inexhaustible interest in all that surrounds it; in the objects of nature, the achievements of art, the imagination of poetry, the incidents of history, the ways of mankind past and present, and their prospects in the future. It is possible indeed, to become indifferent to all this, and that, too, without having exhausted a thousandth part of it; but only when one has had from the beginning no moral or human interest in these things, and has sought in them only the gratification of curiosity.

هناك فيما يبدو عدة نقاط مهمة، تنبثق عن هذه الرؤية لحياة المثقف. فقد كان "مل" على قناعة بأننا؛ فقط عندما نستفيد بشكل مُرضٍ من الملكات العُليا للعقل، نجد اهتمامًا لا حدود له بالحياة. ومن خلال الخبرة يمكننا أن نعرف أن هناك عالمًا واسعًا، وأننا إذا لم ننخرط فى هذا العالم بملكاتنا العقلية، فلن يتسنى لنا مطلقًا إدراك الغبطة والسعادة فى معرفة سر هذا العالم، ولا مواجهة غموضه وفتنته. ونتيجة للانخراط يظل العالم مكانا يخلب اللب بسحره، ويقدم سيلاً جديداً من الاكتشاف والسرور.

إذن بناءً على هذه الرؤية، سيبدو أن ما يزعج "مل" كثيرًا بصدد طرق الحياة التى تضع اللذات الكمية القابلة للقياس هدفًا لها، هو أن المرء فى سعيه وراء هذه اللذات دون سواها، لا يستفيد سوى بقدر محدود، وغير مكتمل، من ملكاته العقلية. فإذا كان الشىء الوحيد الذى يسعى المرء إلى القيام به، هو جمع المال، فهو يمكنه أن يركز فى مجال الأعمال. ويستخدم فقط من قدراته العقلية ذلك الجزء الذى يفيده فى عالم الأعمال. وإذا كان يريد تكريس حياته لإحراز السلطة، فحرى به أن يُعمل من قدرات

عقله فقط القدرة المعنية بهذا الهدف. ولكن في كل هذه الحالات لا يمكن اقتناء السعادة الحقيقية، والباقية؛ لأن المرء لم يحسن توظيف "الملكات العليا" للعقل. ففي المقابل قد يكون لدى رجل الأعمال هذا عقل مثقف يُمَكِّنُهُ من الانخراط، والعثور على الشغف والاهتمام بكل جوانب الحياة، خصوصا تلك الأمور المتجاوزة لعالم الأعمال والتجارة. وهو ما يصدق أيضا على من يسعون إلى السلطة.

فالحياة المشبعة بحق، أو التي تُكرس للذات تتميز بطبيعتها النوعية الراقية، ترتبط أيضًا بدور الأفراد في قدرتهم على أن يكونوا معنيين بغيرهم. وقد دفع "مل" بأن الأشخاص الذين لا يفكرون إلا في حاجاتهم الخاصة يصبحون منفصلين عن "المصالح الجماعية للبشرية" **the collective interests of humankind**. فإذا لم نرتبط بالآخرين ارتباطًا حميمًا، وبهَمٍّ مشترك، ستضعف فرصتنا لا محالة في أن نظل محتفظين "بهذا الاهتمام بالحياة؛ الذي يظل متسمًا بنفس حيوية الشباب والصحة، حتى لحظة رحيلنا عن تلك الحياة"[١٣] .

وقد يصف البعض رؤية "مل" بأنها نخبوية **elitist**؛ لأنه لا يتوفر للجميع المقدرة **capacity** على الانشغال بإشباع هذه اللذات من تلك النوعية الأسمى التي ذكرناها توًا. لكن "مل" يدحض هذا الزعم، قائلاً: "ليس هناك سبب على الإطلاق في ألا يكون مقدار الثقافة العقلية الكافي لتوفير ذلك الاهتمام الذكي بتلك الأشياء التي تبعث على التأمل، وإمعان الفكر (مثل التاريخ، والشعر، إلخ)؛ موروثًا لدى كل من يولد في أمة متحضرة[١٤] . والحقيقة أن مشروع النفعية يوحي بالحاجة إلى مكافحة ما يقف في سبيل تمتع الناس بما هو حق موروث لهم؛ أي حياة عقلية، وأخلاقية كاملة. فمن الممكن إزالة جميع العوائق والعقبات الرئيسية التي تعترض سبيل التمتع الكامل بالحياة العقلية، مثل الفقر والمرض. باختصار يمكن التغلب على جميع مصادر معاناة البشرية وتذليلها، بفعل الرعاية، والبذل الإنساني. بل إن كثيراً منها قابل للتذليل التام والكلي، والأشخاص الذين يدخلون في هذا النزال من أجل التطوير الكامل بهذه الطريقة "سيحصلون بلا شك على متعة فريدة من التنافس في حد ذاته"[١٥] .

ب - المنفعة والعدالة والحقوق

إن تعريف مبدأ المنفعة الذى اتسع ليشمل اللذات الكيفية بجانب الكمية؛ عَبَّر عنه "مل" بصفته مساهمة فيما أسماه "بـ "عاطفة طبيعية" a natural sentiment أو رغبة فى أن نكون على وئام مع بنى جنسنا"(١٦) . فنحن بالنسبة لـ "مل"؛ شأنه فى ذلك شأن أرسطو؛ حيوانات اجتماعية بطبيعتنا. ولذلك نبحث عن طرق لخلق أوضاع أو أُطر للتعاون تسهل تحقيق السعادة لكل فرد. ولكنه على خلاف أرسطو، رأى أنه لا يمكن تحقيق هذا المشروع ما لم نعتبر بعضنا البعض أشخاصًا متساوين. فمن وجهة نظره "لا يمكن أن يوجد مجتمع من المتساوين، إلا عندما نفهم ضرورة الاعتبار فى مصالح الجميع على نحوٍ متكافئ"(١٧) . وهذا يعنى أن الأفراد فى أفعالهم يجب دائمًا أن يأخذوا مصالح الآخرين بعين الاعتبار، خصوصًا أنه من الواجب عليهم أن يروا أنفسهم جزءًا من ترابط، يتقبل كل عضو فيه التزامًا بأن يكون مواطنًا متعاونًا يعلى من شأن الهدف الجماعى(١٨) . فالواقع أن مبدأ المنفعة يتطلب من كل شخص أن يكون معنيًا بسعادته الخاصة وبسعادة الآخرين أيضًا. والقاعدة الذهبية Golden Rule المطروحة هنا، وبروح المسيح، هى "الكمال المثالى لأخلاق النفعية" the ideal perfection of utilitarian morality. فالنفعية إذن ملتزمة "بقوانين وترتيبات اجتماعية"، وأيضًا بنظام من التربية يُمَكِّن كل شخص من العيش فى تناغم وانسجام مع المجتمع ككل، فى الوقت الذى يحقق فيه تقدمًا لمطلب الحرية المحدد كمًا وكيفًا(١٩) .

وكتجسيد لهذه القاعدة الذهبية، فإن الأخلاقيات النفعية تفترض وجود "عاطفة نحو العدالة"، أو شعور بحاجة أن يكون غضبك على حق، وأن تبحث عن جزاء لمن يضرون بنا، أو بمن نتعاطف معهم. هذه "العاطفة نحو العدالة" تتسع لتشمل جميع الأشخاص فى المجتمع بفضل "المقدرة الإنسانية على التعاطف المتسع، والمصلحة الذاتية الذكية" intelligent self-interest. والنتيجة أننا نجد أنفسنا نمر بخبرة الإحساس بالضرر الذى يلحق بالآخرين، كما لو كان واقعًا على أنفسنا. وفى ضوء هذه الخبرة نصبح مدفوعين بالمطالبة بأن يقوم المجتمع بحماية حقوق الجميع(٢٠) . فأن

تكون صاحب حق، إنما يعنى أن يكون لديك، حسب "مل"، شيءً يجب أن يدافع عنه المجتمع "سواء بقوة القانون أو بقوة الثقافة والرأى"(٢١) . هنا فقط يمكن للأفراد أن يحصلوا على الأمان security؛ الذى يمثل، حسب "مل"، أهم مصلحة من بين جميع المصالح"(٢٢) .

من منطلق هذا التصور يتضح أن "مل" أراد سعادة أوسع وأثرى من تلك التى ارتضاها بنتام وأمعن فيها. كما أنه؛ أى "مل"؛ استند فى هذه السعادة الأوسع إلى فضيلة مدنية متمثلة فى الالتزام بالاحترام المتبادل؛ والتى رآها مسألة جوهرية ورئيسية للأخلاقيات النفعية. ولكن أى نوع من الثقافة السياسية، والاجتماعية سيكون مطلوباً لتأمين الوضع الذى يحقق السعادة التى تسعى إليها فلسفة "مل" النفعية؟ سؤالٌ نتناوله فيما يلى من بقية هذا الفصل، حيث نتطرق أولاً لمناقشة كتاب "مل" "بصدد الحرية" On Liberty، ثم نناقش فيما بعد رؤيته للاقتصاد السياسى، والحكومة.

٣ . بصدد الحرية: ثقافة المجتمع المدنى

أ – الأشخاص الأفضل تطوراً

وُضِعَ كتاب "بصدد الحرية" ليشير إلى نوع الثقافة التى يجب أن تحل فى المجتمع المدنى، إذا قُيِّضَن للناس أن يصبحوا "على درجة جيدة من التطور"(٢٣) . فالقضية محل البحث هى بيئة اجتماعية وسياسية، تُمكّن الأفراد من تطوير قدراتهم العقلية إلى أقصى حد ممكن. وأهم شيء فى سبيلهم إلى تحقيق ذلك أن تتاح لهم جميع فرص القيام باختيارهم لسُبُل حياتهم. ودفع "مل" بأن القدرات الأساسية الخاصة "بالإدراك، والحكم على الأمور، والشعور التمييزى، والفاعلية الذهنية، وأيضاً التفضيل الأخلاقى، لا تمارس جميعها إلا فيما يقوم به الناس من اختيار"(٢٤) . فعملية الاختيار تعلم الناس الاستناد إلى قدرات عقلهم، عند تقييم ما يُطرح عليهم من خيارات مختلفة. وهم فى ذلك يطورون من قدراتهم العقلية أكثر وأكثر، مما يؤدى إلى

حياة أكمل وأكثر سعادة. "فالقوى العقلية، والأخلاقية شأنها شأن القوى الجسمية، لا تتطور إلا باستخدامها"(٢٥) .

ومن ثم، فإن القدرات الإنسانية تضمر أو تتقزم are stunted بقدر ما يدع الشخص نفسه مسيَّراً بفعل ما يسود حياته من عادات وتقاليد. وبيت القصيد عند "مل" في هذا المقام ليس في توضيح أن العادات لا بد دائمًا أن تكون خاطئة. لكن المسألة في أننا إذ نعيش كما تأمرنا هذه العادات وتتطلب منا، بدون الشك فيها، ومساءلتها. فنحن نكف عن القيام باختياراتنا لما هو أفضل لأنفسنا، ومن ثم فنحن لا نطور من الصفات التي تمكننا من بلوغ أعلى قدراتنا. "فالمرء الذي يدع العالم؛ أو ذلك الجزء من العالم الذي يعيش فيه، يختار له خطة حياته، لن يكون في حاجة إلى أية قدرة سوى قدرة النسانيس على المحاكاة"(٢٦) . فالتبعية العمياء للعادات، لا بد وأن تجعل الناس نمطًا موحداً؛ غير قادرين على أن يصيروا؛ على حد تصوير "مل"؛ أهدافًا نبيلة وجميلة تدعو إلى التأمل والتفكر"(٢٧) .

وأفضل ما يغذي الحرية الإنسانية، وما ينبثق عنها من تطوير للذات أن يتيح المجتمع للأفراد الحرية في تتبع اختياراتهم الخاصة داخل نظام يقيمونه سواء بأنفسهم أو بمساعدة الآخرين(٢٨) . في مثل هذه السياقات لا يتعرض الأفراد لتدخل من الدولة أو الأفراد الآخرين. ولعل ما يضمن هذه الآمال هو تأمين حريات أساسية معينة، تشمل على سبيل المثال لا الحصر حرية الضمير، وحرية التعبير، وإقرار المرء لخطط حياته، وقدرته على الانضمام للآخرين في جماعات ومنظمات(٢٩) . وهنا لا يمثل المجتمع المدني مجرد مكان للناس يعملون فيه وفقًا لأوامر السوق، ويسعون إلى الامتلاك وإحراز الثروة، أو أداء ما يلزم من عمل، بل أيضًا وبالإضافة إلى ما سبق؛ يمثل المجتمع المدني مكانًا يمكن للناس فيه تطوير وتعزيز صفاتهم العليا باضطراد.

تشير رؤية "مل" هذه للمجتمع المدني إلى خطورة متواترة بالنسبة لما انتهجه "مل" في مسألة تطوير الفرد. فالمجتمع؛ بمؤسساته الاجتماعية والسياسية الأساسية؛ لا يمكنه توفير الحقوق أو ذلك الحيز الوقائي الذي تطلّع إليه "مل" بدون ممارسة السلطة

على الأفراد. لكن السلطة التى يمتلكها المجتمع، قد تكون هى نفسها من الأمور التى يستحيل معها تحقق هذا النوع من الحرية الذى توقعه "مل". لذلك يظل البحث عن تطوير الفرد فى نهاية الأمر مسألة متعلقة بكيفية تحديد "الحرية المدنية" أو طبيعة وحدود السلطة التى يمكن أن يمارسها المجتمع؛ شرعيًا؛ على الأفراد"[٣٠] .

فى تناوله لهذه المسألة، انطلق "مل" من خلال ما اعتبره بمثابة حقيقة أساسية فيما يخص الحكومة فى المجتمع الحديث. حيث لم يعد يُنظر إلى الحكومات ككيانات منفصلة عن الشعب بمصالحها، بل صارت مؤسسات مسئولة عن مصالح المواطنين[٣١] . إلا أن هناك تهديدًا جديدًا للحرية ينبثق عن فكرة مفادها أن الحكومات؛ من قبيل الجمهوريات الديمقراطية؛ يجب أن تُحكم بـ "إرادة الناس". وبدلاً من أن تدل هذه الفكرة؛ أى "إرادة الناس"؛ على صيغة للحكم يحكم فيه المواطن نفسه بنفسه، أصبحت تدل على "إرادة العدد الغالب، أو الجزء الأكثر فاعلية من الناس، أى الأغلبية، أو الذين نجحوا فى جعل أنفسهم مقبولين كأغلبية. ومن ثم فالشعب قد يرغب فى قمع قطاع معين من أفراده: حينئذٍ تصبح هناك حاجة ماسة لاتخاذ الاحتياطات ضد هذا الإجراء، تمامًا مثلما تُتخذ الاحتياطات ضد أى نوع آخر من سوء استخدام السلطة[٣٢] . فالطبقة الأكثر فاعلية من الناحية السياسية، قد لا تتألف سوى من عدد قليل من الناس، ولكن بحكم مهارتها، وقدرتها على البقاء قد تتمكن من السيطرة على عملية صنع القرار. وهذه الجماعات إنما تحقق أهدافها من خلال ما تمتلكه من تأثير فعال على الحكومة، وأيضًا من خلال فرض استقامتهم **their orthodoxy** على جميع أعضاء المجتمع. ونتيجة هذه الاستراتيجية تتمثل فى "تكبيل عملية تطوير الفردية، بل إذا أمكن منع تشكيل أى فردية غير متناغمة مع طرق (الرأى السائد)، ومن ثم إجبار الجميع على تنميط أنفسهم وفقًا للنموذج الذى تطرحه هذه الاستراتيجية"[٣٣] .

ضمّن "مل" الحل السياسى الذى يطرحه لهذه المشكلة، فيما رسمه من تمييز بين الآراء، والأفعال التى قد تنبثق عنها. فبينما يجب ألا يعوق سبيل التعبير عن الآراء أى عائق؛ فقد يكون من الضرورى، فى بعض الأحيان، أن نضع حدودًا على الأعمال التى

تشير بها هذه الآراء المختلفة. على سبيل المثال ذكر "مل" أن وجهة النظر القائلة بأن تجار الذرة فاسدون ومهملون؛ لا بد أن تُفرد لها مساحة من المناقشة على صفحات الجرائد وبدون أدنى قيد. وهى الفكرة نفسها التى يجب تقييدها نوعا ما، حال إلقائها على جمع متجمهر أمام منزل أحد التجار، نظراً لما قد تفضى إليه من أضرار بالغة، قد يقوم بها هذا الجمع المشحون عاطفياً(٣٤) . ويشير "مل" إلى أن حرية التعبير ليست مطلقة. فنحن يمكننا استخدام الخطاب لنسبب شغباً يسفر عن أضرار، تماماً مثلما يتوجب علينا عدم إفشاء أسرار دولتنا لدولة أخرى.

إن حرية الخطاب عند من يسعون إلى السيطرة عبر خطابهم على الآخرين، يمثل مشكلة خاصة عند "مل" الذى يعرف أنه فى هذا المجتمع المكرس للخطاب المفتوح. فإن من يسعون إلى السيطرة على العملية السياسية من خلال الرأى العام لا يمكن الحد من تمتعهم بالحق فى الخطاب، أو تكوين الجمعيات. ولعل هذا الموقف يصف بالنسبة لكثير منا المشكلة الحالية، المرتبطة بطلب المزيد عبر حملة الإصلاح المالى. وبالنسبة للبعض، فإن الإصلاحات الموسعة لحملة التمويل قد تنكر حرية الخطاب السياسى الكاملة للواقعين تحت هذه القيود. فمع حرية المرشحين فى تجميع مبالغ كبيرة من المال، يمكن أن تسيطر مصالح خاصة على المجالات السياسية الحيوية فى المجتمع. فما الحل فى وضع يستحيل فيه فرض حظر على حرية الخطاب؟

عقد "مل" العزم – كما سنبين فيما تبقى من هذا الفصل– على أن يكون المجتمع المدنى مكاناً تُتخذ فيه قرارات السياسة العامة، فى سياق من الحوار العام المفتوح والمتميز بالعقلانية والاكتمال، فى مقابل تكتيكات النزاع **Shoving - match** الخاصة بالطبقات ذات المصالح. ومقاربة صنع القرار هذه، كانت هى الطريقة المثلى لتجنب الاستبداد السياسى من قبل الطبقات القامعة ذات القضية الواحدة.

ب - مناصرة الرأى والفضيلة المدنية

مثله مثل جميع مفكرى المجتمع المدنى الذين عرضنا لفكرهم، بمن فيهم توماس هوبز، وجون لوك وكانط، يدفع "مل" بأن المجتمع المدنى يجب أن يعمل على تأمين الحرية. فضلاً عن أنه ذهب مذهب مفكرى مجتمع مدنى آخرين، عندما ألزم المنتفعين من المجتمع بمراعاة خط سلوكى معين نحو الآخرين"(٣٥) . فهناك تلازم بين الحرية وبين الحاجة إلى مراعاة مجموعة محددة من الالتزامات الاجتماعية الأساسية، أو ما أشرنا إليه باسم "الفضائل المدنية". خصوصًا فيما يتعلق بعدم إضرارنا بمصالح الآخرين بإنكارنا حقوقهم المكفولة لهم قانونيًا أو ضمنيًا. فضلاً عن أن كل فرد عليه أن يشارك فى الدفاع عن المجتمع، "أو عن أعضائه، من الضرر أو التعرض لأى سوء"(٣٦) .

إن كتاب "مل" "بصدد الحرية" **On Liberty** يطرح نهجين لتعيين الحدود الدقيقة، أو المحتوى الفريد للفضائل المدنية التى يجب على الأفراد مراعاتها، فى سبيل تجنب ما ذكرناه توًا من ضرر. المقاربة الأولى التى نناقشها فى هذه الجزئية، تتعلق برؤية "مل" لثقافة الحوار المفتوح، والكشف عن الحقيقة. والمقاربة الثانية التى سنناقشها فى الجزئية التالية، تتعلق بما يمكن الإشارة إليه بتعبير "سلوك الاعتداد بالذات"، أو إنكار سلطة التدخل من المجتمع، أو الأفراد فيما هو مختار؛ على نحو فردى؛ من سبل فى الحياة لا تسبب ضررًا للآخرين أو المجتمع. أما الأوضاع التشريعية الأقدر على الإعلاء من شأن احترام الحدود التى تحفظ المجتمع المدنى، والآمال المنعقدة على التطوير الكامل للقدرات العليا لدى الشخص، فيستعرضها "مل" فى رؤيته للاقتصاد الثابت والحكومة النيابية. وهما النقطتان الواردتان فى جزئيتين متلاحقتين من هذا الفصل.

ولنأتى أولاً لمناقشة رؤيته للحوار المفتوح. فى ظل مجتمع يموج بآراء متنوعة حول كثير من القضايا المطروحة، فإن أساس اكتشاف الحقيقة عند "مل"، يحتم علينا الاستماع إلى كل رأى. وإلا سيكون عكس ذلك قمعًا للحقيقة. فأينما تُقمع الآراء يُخلق مجالٌ لافتراض العصمة من الخطأ من قبل القادرين على تفادى الانخراط فى

النقاش[٣٧] . وتكمن وجهة نظر "مل" هنا، فى أننا لا نتعلم ما هو أفضل لنا من خلال الخبرة وحدها، بل أيضًا وبالإضافة إلى الخبرة "يجب أن يكون هناك نقاش لاستعراض كيفية تفسير تلك الخبرة". فى هذا السياق "تثمر الآراء والممارسات الخاطئة تدريجيًا عن استكشاف الحقيقة والبرهان"[٣٨] . فليس من أحد يستطيع بمفرده أن يسوق جميع الحقائق المتعلقة بمسألة ما، أو أن يستنهض جميع الحجج الممكنة التى يستطيع أن يقيس عليها وجهة نظره. لذلك فنحن ملتزمون بأن نستمع ونصغى إلى جميع الرؤى التى يمكن أن تتعارض مع مواقفنا، وأن نهتم بوضعها فى الاعتبار عند اتخاذ وصياغة مواقفنا. وقد دافع "مل" عن هذا الحوار الموسع، أو ما أُطلق عليه من قبل العقل العام Public Reason؛ فهو يقول:

إن العادة الراسخة من تصحيح، واستكمال المرء لرأيه؛ بمقارنته بآراء الآخرين؛ إنما تعد، وفيما تتصف به من ابتعادها عن إثارة الشكوك عند ممارستها؛ بمثابة الأساس الثابت الوحيد الذى يمكن أن يولى ثقة تامة: لأن المرء فى كونه على دراية بما قد يقال ضده، على الأقل من آراء معلنة، وبمضيه فى الذود عن موقفه ضد جميع المخالفين– علمًا بأنه توخى مواجهة الاعتراضات، والصعوبات، بدلاً من تجنبها، ولم يغلق بابًا أمام مناقشة المسألة من أية زاوية– يصبح من حقه أن يرى حكمه أفضل من أى حكم آخر؛ لفرد أو جماعة؛ لم تمر عند حكمها بنفس المسار[٣٩] .

The steady habit of correcting and completing his own opinion by collating by it with those of others, so far from causing doubt and hesitation in carrying it into practice, is the only stable foundation for a just reliance on it: for, being cognizant of all that can, at least obviously, be said against him, and having taken up his position against all gainsayers- knowing that he has sought for objections and difficulties, instead of avoiding them, and has shut out no light which can be thrown upon the subject from any quarter- he has a right to think his judgement better than that of any person, or any multitude, who has not gone through a similar process.

وفى إعلاء هذه الرؤية من الدفاع عن الرأى تتسلل روح سقراط؛ بهيئته فى "جمهورية" أفلاطون؛ فى كثير من الفقرات فى كتاب "بصدد الحرية"(٤٠) . فشأنه شأن سقراط حض "مل" أصحاب الآراء؛ أيًا كانت؛ أن يقدموا أسسًا لحججهم. وقد لفظ "مل" هذا النوع من البرهان على رأىٍ ما، انطلاقًا من عبارة (أن سبب اعتقادى فى "س"؛ أننى أشعر أن "س" على حق). فمن شأن "مل" أن يتساءل هنا أى أسباب تلك التى تجعلك تعتقد فى (س)؟ وهل يمكنك الدفاع عن هذه الأسباب أمام ما أطرحه من حجج؟ هذه المقاربة لا تُعد مصدرا للحقيقة، فحسب بل أيضًا أساسًا لثقافة تصل بتطوير الأفراد لقدراتهم العقلية العليا إلى ذروتها. فى المقابل "عندما يكون هناك اتفاق ضمنى بعدم الاختلاف على المبادئ؛ بحيث يعتبر النقاش فى القضايا الأهم التى تشغل الإنسانية مسألة منتهية، لا يسعنا وقتئذ أن نأمل فى إيجاد ذلك المقياس الرفيع من النشاط العقلى الذى جعل من بعض الفترات من التاريخ علامات مميزة فى تاريخ البشرية"(٤١) .

فضلاً عن ذلك، فإنه عندما يتحتم علينا تبرير مواقفنا من خلال حجج قوية، فنحن لا نطور من قدراتنا العقلية فحسب؛ بل أيضًا نبين للآخرين ولأنفسنا كذلك سبب ما نشعر به من رضا عما نعتقده. وعلى أثر ذلك فنحن نكتسب، من خلال هذه العملية، أرضًا صلبة يمكن الذود عنها على الملأ، فيما يخص آراءنا. وبالتالى يقل تعرضنا للوقوع فى التدجين to be timid، أو حالة التردد فى إتياننا أفعالاً منبثقة عن تلك الآراء(٤٢) .

إننا نرى فى العالم الحديث ميلاً للربط بين الالتزامات الحازمة، والفنتازيا المغررة. إلا أن "مل" كان من شأنه بلا شك أن يدفع بأن الفنتازيا تنتج عن حاجة إلى الهروب من تعريض معتقداتنا للأخذ والرد، والجدل والحجة. فالجدل يعتمد على مشاركة الآخرين، خصوصًا من يحملون آراء تختلف عن آرائنا، بينما الفنتازيا من شأنها أن تمنعنا من المشاركة فى حوار من هذا النمط. ولهذا فإن قبول المعتقدات بدون تفنيدها، يمثل حالة عقلية مرتبطة بالفنتازيا، لا نجد لها مكانًا فى منظومة الحوار عند "مل".

جـ - السلوك الذاتى

يميز "مل" السلوك الذاتى، أو الأفعال الفردية التى لا تضر الآخرين بإنكار حقوقهم، عن السلوك المتعلق بالآخرين الذى يضر الآخرين بتجريدهم من حقوقهم. ويعتقد "مل" عمومًا أن المجتمع ينبغى أن يتيح للجميع العيش حسب اختيارهم. فحتى إذا كان من الأفضل للأفراد أن يتبعوا طرقًا فى الحياة، تعزز من ملكاتهم العليا "فهم فى سنوات نضجهم"؛ أى كأشخاص ناضجين ذوى خبرة؛ يجب أن يمتلكوا من الحرية ما يتيح لهم إقرار تلك الطريقة التى يعتبرونها الأفضل بالنسبة لهم. وعندما يتدخل المجتمع فى اختيارات الشخص؛ ربما بغرض إعلاء ما يمكن اعتباره أفضل مصلحة للمرء؛ فإنه يحد بلا أية ضرورة من حرية الشخص. وغالبًا ما يسفر عن أخطار فيما يخص اختيار الأفضل بالنسبة للآخرين(٤٣) . علاوة على ذلك، فإن الأفعال التى تكشف عن عيوب فى شخصيتنا، وتكون ضارة بالنسبة لنا؛ مثل هذا الزهو بالنفس، أو الميل إلى إنكار أهمية العقل؛ أو ما أسماه "مل" بـ "أخطاء الاعتداد بالذات"، يجب ألا تتعرض للعقوبة القانونية. ودفع "مل" بأن السلوكيات التى يقتصر ضررها على من يقوم بها، تعد "من الأمور المزعجة" التى يمكن للمجتمع تحملها من أجل الصالح الأعظم للحرية الإنسانية"(٤٤) . ومع هذا، لا تعنى هذه الرؤية أننا ملزمون بإظهار الاحترام لمن يرتكب أخطاء الاعتداد بالذات. فمثل هؤلاء، بلا شك سيُنظر إليهم من قِبل الناس جميعًا، على أنهم فى مستوى أحط من غيرهم(٤٥) . ولكن يبقى أن الأعمال التى تضر الآخرين أو تودى بهم؛ مثل تلك المنتهكة لحقوقهم؛ هى فقط التى يمكن أن تتعرض للعقاب: واستخدامًا لمثال "مل"؛ فإنه إذا جاز للمرء أن يسكر، فليس مباحًا لرجل الشرطة أو الجندى أن يسكر أثناء أداء واجبه(٤٦) .

إذن، يرى "مل" أن الدولة قد تقوم بترتيب حياة الناس، لمجرد درء الأضرار الخطرة عن الآخرين، أو المجتمع. والمثال الذى يتسم هنا بأهمية خاصة فى تبرير تدخل الدولة فى حياة الآخرين، يتمثل فى استخدام المرء منا سلطته للتحكم فى حياة الآخرين. فالرجال، وباسم السلطة يسعون إلى التحكم فى زوجاتهم، وهو الواقع الذى

يشجبه "مل"، فهو لم يكن على استعداد للتساهل فى ضرورة عدم تحكم الرجال فى حياة زوجاتهم. ولعلاج هذا الوضع اعتقد أنه من الضرورى إعطاء النساء الحقوق نفسها التى للرجال(٤٧) .

كما دفع "مل" بأنه من الواجب المفروض على الآباء أن يعلموا أطفالهم. ومن لا يفعل ذلك منهم فقد ارتكب "جريمة أخلاقية". ولمنع حدوث هذه النوعية من الجرائم ضد الأطفال، والمجتمع معًا يحق للدولة أن تُجبر الآباء على تعليم أطفالهم. ولكن "مل" أصابه الوجل بعض الشيء من كون مهمة التعليم قاصرة فى أيدى الدولة، ففى ظنه أن تعليم الدولة سيؤدى إلى قولبة الناس، بحيث يصبحون فى النهاية مجرد مسوخ من بعضهم البعض. فهو يرى أنه إذا كان على الدولة أن تكفل المدارس، فهذه المدارس يجب أن تصمم بحيث تمثل نموذجًا يحتذى، تحرص الأنظمة التعليمية الأخرى على محاكاته أو التفوق عليه، بما فيها المدارس الخاصة فرضا. والمدارس التى تتبع الحكومة يجب أن تسعى دائمًا إلى جعل الآخرين فوق مستوى معين من التفوق"(٤٨) .
مع ذلك، وفى نهاية الأمر، نجد أن حق الدولة فى تأمين التعليم للجميع، إنما تبرره حقيقة أن التعليم هو أفضل طريق لتعليم الناس الفضيلة المدنية، واجتناب الأعمال المتجاوزة للحدود السليمة للسلوك. ومن ثم وفقًا لـ "مل"، "إذا ترك المجتمع أعضاءه ينمون كمجرد أطفال، غير قادرين على العمل وفق اعتبارات عقلانية؛ فلا يلومن المجتمع إلا نفسه على عواقب ذلك"(٤٩) .

الخلاصة أنه يجدر بنا أن نوضح طبيعة الفضائل المدنية المستوحاة من مفاهيم كالحوار المفتوح، وضرورة تجنب دس أنوفنا فى حياة الآخرين. فمن خلال عدم تدخلنا فى حياة هؤلاء الذين لا يضرون سوى أنفسهم، نجسد فضيلة التسامح التى وجدناها عند لوك. كما أنه ومن خلال التفهم لوجهات النظر المختلفة، كمطلب فى صيغة "مل" للحوار المفتوح، " فإن الأفراد يجسدون فضيلة الاحترام المتبادل. وكل من هاتين الفكرتين كما برهنا فى الفصل الأول، يمكنهما أن يدعما بعضهما البعض، وأن يُتخذا معًا أساسًا لتأمين حقوق الجميع فى المجتمع المدنى.

٤ . الاقتصاد الثابت والملكية الخاصة

انطلاقًا من تناولنا السابق لحرية الاعتداد بالذات؛ يتضح لنا اعتقاد "مل" بضرورة قيام المجتمع المدنى بحماية الناس من الاقتحامات التى تتهدد حريتهم الشخصية. فالمجتمعات المدنية فيما تدرك هذه الحاجة أو الضرورة، إلا أنها غالبًا ما تكون عمياء عن رؤية العوامل التى تهددها. والواقع أن المجتمعات المدنية، وهو ما يدعو للسخرية، ينتهى بها الحال إلى الإعلاء من شأن طرق معينة فى الحياة، تجعل بالفعل مسألة حماية التطوير الكامل للأشخاص غاية فى الصعوبة. وهنا يتضح أنه كان فى ذهن "مل" مفهوم اقتصاد السوق الحر، الذى ارتبط فى زمنه بتحقيق مزيد من الازدهار الصناعى، والحرية الفردية. فيما أنه فى الحقيقة يقضى على السعادة العامة. وفى هذه الجزئية نسعى إلى تفسير موقف "مل" فى هذا الشأن بمناقشة دفاعه عن الاقتصاد الثابت **stationary economy**، وعن مفهوم الملكية الخاصة.

إن فكرة آدم سميث **Adam Smith** التى تتبعناها فى الفصل الأول، والقائلة بأن كم الثروة ورأس المال الإجمالى فى المجتمع، سوف يظل دائمًا فى توسع ونمو. لا شك فى أن هذه الفكرة قد صارت حكمة تقليدية اعتنقها كثير من الناس، وما زالوا، حتى يومنا هذا. غير أن "مل" قد حمل عليها بشدة، معتقداً أن الثبات على النمو فى "الثراء بقدر الإمكان"، أو ما أشار إليه كذلك بـ "إحدى مراحل التقدم الصناعى"، يجعل من الحالة الطبيعية، أو السميثية **Smithian** للنمو، غابة متصارعة تحوى كل ما يمكن تصوره من نصب شراك، وتحطيم، وتطاحن، ووطء الجميع لبعضهم البعض"(٥٠) . فبرغم أن مسألة البحث عن النمو الاقتصادى قد تكون "مرحله ضرورية فى تقدم

(*) لم يعد المطلوب، كما كان يتصور آدم سميث، تعيين نمط الحكم الذى يتدبر الازدهار الحر للاقتصاد؛ فقد أخذت آفاق جديدة فى الظهور جرت فيها المحاولات للوصل بين النسق الاقتصادى والنسق السياسى، وتأمير الثانى على الأول. لأن النسق السياسى عانى تحميلات عميقة: فقد تكونت نخبة جديدة، وتبدلت الأواصر الاجتماعية وفقا لوتيرة توسع الصناعة والمبادلات التجارية، وتشكلت طبقة اجتماعية كبيرة- بروليتاريا المدن - تعيش فى ظروف بائسة فى معظم الأحيان، وتعانى من متاعب المعامل، وتزداد وعيا بالاستغلال الذى هى ضحيته، ومن ثم تصير حبلى بالثورات التى تتهدد السلام المدنى للخطر. والعلم الاقتصادى نفسه فقد التفاؤل الذى كان يحركه: فهو مع سيسموندى، مثلا، يندد بمساوئ التصنيع ومخاطر أزمات فائض=

الحضارة"، فهى ليست عند "مل" بالوضع الاجتماعى الذى يريد استنفاره وإحلاله(*). فالظرف الأفضل هو الذى يوجد فيه "حالة ثابتة من رأس المال، والثروة.. وضع لا يوجد فيه فقير، ولا يرغب أحد فى أن يصبح أغنى مما هو عليه"(٥١) . ومن ثم يتضح لنا أن موقف "مل" قد جاء كدحض لرؤية سميث(٥٢) .

وفى تدعيم فكرة الاقتصاد الثابت، لا بد لنا من توضيح أن "مل" لم ينكر مبدأ الملكية الخاصة، الذى يعنى لديه إتاحة الفرصة للأفراد للاحتفاظ بثمرة عملهم، وجميع التضحيات التى يقبلون بها جزاء لعملهم(٥٣) . إلا أن هذا المبدأ يتعرض للانتهاك فى المجتمعات التى يصير فيها التوزيع الفعلى للملكية – كما هو – ماثلاً فى القانون ومستغَلاً فى مراكمة وتكديس "المعوقات أمام بعض الناس لصالح بعضهم الآخر"(٥٤) . غير أن "مل" لم ير فى مبدأ الملكية الخاصة سببًا فى هذا الوضع من عدم التوازن؛ مثلما زعم الاشتراكيون المعاصرون له. إنما كان مصدر عدم التوازن هو فشل الحكومة فى نزع فتيل تعاظم الثروات. وهو الفشل الذى جعل الثروة تتركز فى أيدى قلة من الناس(٥٥) . وفى الواقع، فإن "مل" قد رأى أن "مبدأ الملكية الخاصة" الذى تعرض للهجوم بحسبه مصدراً لانعدام التوازن فى توزيع الثروات، لم يخضع لمحاكمة عادلة حتى الآن فى أية دولة"(٥٦) . فكان أمل "مل هو أن يراعى التشريع– الذى يفضل التوزيع المتساوى للثروات– حق الأفراد فى ثمار عملهم، سواء كانت ثماراً عظيمة أو متواضعة"(٥٧) .

وترتبط فكرة الاقتصاد الثابت بعدة أفكار أخرى على درجة كبيرة من الأهمية. فبالنسبة لـ "مل" لا بد أن يُبذل جهد للحد من نمو السكان. بحيث لا تصبح مسألة الزيادة اللانهائية للثروة ضرورة، بغرض إطعام الأعداد اللانهائية من الناس. والواقع أن تأييد، ودعم "مل" للحقوق المتساوية للمرأة، خصوصًا فيما يتعلق بحصولهم على فرصة العمل المتساوى مع الرجال، لم ينشأ فقط عن التزامه بالحقوق المساوية للجميع،

= الإنتاج (أسس جديدة للاقتصاد السياسى، ١٨١٩). انظر: تاريخ "الأفكار السياسية"؛ فرانسوا شاتيل، وآخرون، ترجمة د. خليل أحمد خليل، معهد الإنماء العربى، بيروت، ١٩٨٤ . (المترجم).

بل أيضاً من وجهة نظره القائلة إن المرأة عندما تظل أسيرة المنزل فاقدة فرصة العمل المتاحة نفسها للرجل، من الوارد أن تنجب لنا مزيداً من الأطفال بما يفوق طاقة العالم. وهو ما سيفضى بدوره إلى الانفجار السكانى(٥٨) .

كما أنه فى ظل الاقتصاد الثابت سيكون هناك أخلاق للبيئة، والمحافظة على الطاقة. من شأنها أن تضفى على المجتمع نزعة إنسانية، وتجعل منه مكاناً أرحب لتطور الملكات العليا عند الناس بشكل كامل. فى المقابل نجد الاقتصاد المتوسع بغير حدود، ينطوى على تحويل كل شبر من الأرض إلى أداة تستخدم لمزيد من الإنتاج. فالغابات، والحقول الجميلة الحافلة بالأزهار، والجداول الصافية تتحول إلى أكوام من نفايات المصانع. وفى إهمال البيئة بهذه الطريقة، ستندر الأماكن التى قد يتسنى للمرء فيها أن يكون بمفرده بعيداً عن الآخرين متنزها أو متأملاً. "إن الاختلاء فى الطبيعة، وروعتها هو مهد الأفكار والطموحات، الأمر الذى لا يعد شيئاً جيداً للفرد فحسب، بل بدونه سيسير المجتمع بخطى معتلة"(٥٩) .

وأخيراً ففى إطار الاقتصاد الثابت سيكون من الممكن التقدم قدماً بطرق الإنتاج التى تقلل من إجمالى وقت العمل، بحيث سيتوفر للأفراد ما يحتاجونه من وقت فراغ لتطوير ملكاتهم العليا". فقد رغب "مل" فى إرساء وضع للعمل يكون فيه العمال قادرين على تتبع "فن العيش"، أو حياة يتحقق فيها تعزيز "الثقافة العقلية"، و"التقدم الأخلاقى والاجتماعى". إلا أنه نعى ما كان قائماً من أوضاع فى عصره، إلى نمو الطبقة العاملة دون خفض العناء المرتبط بالعمل. وفى المقابل، فإن الاقتصاد المتوسع الممتد، منح دفعة عظيمة لأصحاب الإنتاج، أو طبقة الملاك، الذين جمعوا قدراً هائلاً من الثروة. وقد ازدادت أيضاً سبل الراحة بالنسبة للطبقة الوسطى. وهو ما رآه "مل" واقعاً يمثل ظلماً عظيماً كان يجب تصحيحه. وهو ما يمكن عمله من خلال تثبيت الاقتصاد بدلاً من توسيعه إلى ما لا نهاية(٦٠) .

لقد كان تصحيح انعدام التوازن بين العمال والملاك هماً رئيسياً فى حجة "مل". وقد تطلع فى سبيل هذا الهدف إلى توزيع أكثر عدلاً للنفوذ فى مكان العمل. بيد أن

هذا الهدف تعرض للإعاقة، بفعل ما كان سارياً من مطالبة بتوسيع الاقتصاد. والواقع أنه فى ذلك الوضع الذى تسوده المطالبة بنمو متزايد ومستمر؛ نجد أصحاب الأعمال يتخذون من العمال موقف الإنسان الأكثر تفوقاً، مطالبين إياهم بمزيد من التضحيات التى تتحول إلى أرباح، لتمويل المزيد من التوسعات. إلا أن هذا النوع من العلاقات لا بد أن يخلق العداء بين أرباب العمل والعمال. كما أنها تعصف بالعمال بعيداً عن التأثير فى القرارات المهمة فيما يتعلق بما يُنتج، وكيف يُنتج. وعندما لا يجد العمال فرصة المشاركة فى القرارات الرئيسية فى مكان العمل، فهم لا يطورون من ملكاتهم العقلية العليا التى تتيح لهم المشاركة بصورة فعالة فى القرارات المؤثرة فى المجتمع.

لقد أراد "مل" أن يصحح هذا الخلل بإعطاء العمال نصيباً أكبر فى عملية الإنتاج. حيث تطلع إلى أن تكون العلاقة بين العمال، والملاك، بالكيفية التى تسمح بوجود مشاركة سواء بين الملاك والعمال، أو بين العمال أنفسهم(٦١) . فى المقام الأول من شأن العمال أن يشاركوا الملاك فى الأرباح، وفى المقام الثانى لا بد أن يملكوا مكانَ وإطارَ الإنتاج بأكمله، وأن ينتخبوا مديريهم(٦٢) . هذه الترتيبات الاقتصادية الجديدة، من شأنها أن تتيح للعمال المشاركة فى القرارات المتعلقة بالعملية الإنتاجية، وبالتالى سيعزز هذا الوضع من شأن ما لديهم من قدرات فكرية وأخلاقية وشعور بالمسئولية أمام المجتمع.

يبدو هنا أن التزام "مل" بالاقتصاد الثابت، وبترتيبات العمل التعاونى، قد قام بغرض الإصلاح، وليس لإزالة اقتصاد السوق القائم على الملكية الخاصة. حيث تبقى الاشتراكية، أى الملكية الجماعية للثروات بديلاً فى حالة ما لم يُسفر ما ابتغاه من إصلاحات عن شىء. مع ذلك فى الوقت الذى أثبت فيه "مل" ذلك، كان فى اعتقاده أن صيغة الاقتصاد الأفضل، قد بقيت ليتم تحديدها وفق مستقبل الأحداث. حيث نراه يقول: "فيما يخص ما يمكن للروح الفردية (مجتمع الملكية الخاصة) فى أفضل صورها، أو للاشتراكية فى أفضل صورها أيضاً، أن تحققه من إنجازات؛ نحن فى جهل من أمرنا إلى درجة لا تؤهلنا لإقرار أى الاثنتين ستمثل الصيغة النهائية للمجتمع الإنسانى"(٦٣) .

٥ . حول الحكومة النيابية

إن المجتمع المدنى الأمثل لتحقيق ما ذُكِرَ توًا من إصلاحات، هو ذلك النوع الذى يستحث فى المواطنين الدور المشارك الفعال فى السياسة، والمجتمع. فالمواطنون سيطورون من قدراتهم على التحاور مع رؤى الآخرين، ومن المبادئ الموجهة التى تتوخى الصالح الأعم فى أثناء مناقشة كافة الآراء. واعتقد "مل" أن هذه الخبرة كانت بالفعل جزءًا من حياة الطبقتين الدنيا والوسطى فى إنجلترا آنذاك، وذكر أن المواطن الإنجليزى الذى يشارك كعضوٍ فى هيئة المحلفين، وفى مناصب أبرشية، وفى وظائف عامة:

إنما يكون مدعوًا ... ليقدر مصالح ليست مصالحه، ويُسترشد برأيه فى حالة وجود حقوق أو ادعاءات متصارعة، وفق قاعدة تختلف عن انحيازاته الشخصية، وذلك بغرض إعمال؛ وفى كل مرة؛ مبادئ وقواعد تنطوى بطبيعتها على الصالح العام: وهو عادة ما يجد فى مكان العمل زملاء له يتميزون بعقول أكثر ألفة بتلك الأفكار والعمليات التى يتحتم دراستها بغرض تقديم أسباب لفهم واستيعاب الشعور بالخير العام(٦٤) .

is called uponi to weight interests not his own, to be guided, in case of conflicting claims, by another rule than his private partialities, to apply, at every turn, principles and maxims which have for their reason of existence the general good: and he usually finds associated with him in the same work minds more familiarized than his own with these ideas and operations, whose study it will be to supply reasons to his understanding, and simulation to his feeling for the general good.

اعتقد "مل" أيضًا، واتساقًا مع التزامه بالمشاركة الفعالة للمواطن فى شئون المجتمع، ولأسباب أخرى أن كثيرًا من الوظائف الاجتماعية يجب أن يؤديها المواطنون

أنفسهم وليست الحكومة. إذ يحتمل فى المقام الأول أن يؤدى المواطنون تلك الوظائف أفضل من الحكومة ، وفى المقام الثانى، أنه حتى فى ظل الأوضا ع التى قد لا يؤدى فيها المواطنون وظائف بعينها بكفاءة موظفى الحكومة، فإن المجتمع سيكون أفضل حالاً بصفة عامة عندما يلعب المواطنون فيه دوراً فعالاً. هنا اعتقد "مل" أن مشاركة المواطنين فى الحكومة والمجتمع بمثابة الوسيلة لحصولهم على "التربية العقلية -كطريقة لتقوية ملكاتهم الفعالة، وممارسة حكمهم على الأمور، ومنحهم المعرفة المعهودة بالموضوعات التى عليهم أن يتعاملوا معها(٦٥) . وقد خشىّ "مل" من حكم البيروقراطية. لأن هذه الهيئات بوضعها معظم الرجال القادرين فى الوظائف ومراكز حكومية- مثلما أراد هيجل- سوف يضمن أن جميع الكوادر المتميزة بسعة الثقافة متسعة والذكاء العملى فى الدولة... ستتركز فى هيئة بيروقراطية متشعبة الأطراف"(٦٦) . وهو الوضع الذى من شأنه استثناء بقية المواطنين من المشاركة فى انتقاد القضايا الرئيسية العامة. وبالتالى فإن العامة لن يتحمسوا وقتها للمشاركة بأنفسهم فى تشكيل السياسة.

ومن ثم، فقد آزر "مل" رؤية المجتمع المدنى التى بالإضافة إلى احتوائها على ثقافة تشدد على أهمية حماية الحقوق وتعزيز ملكات المواطنين الفكرية، فإنها أيضاً تؤكد- وكجزء من هذه الثقافة- على أهمية المشاركة المباشرة للمواطنين فى وظائف الحكم. فالمواطنون سيشاركون فى هذه الوظائف إما فى سياق الحكومات وهيئات المحلفين المحلية، أو عبر حيز مستقل من المجموعات الطوعية التى ستتولى على سبيل المثال القيام بأنشطة إنسانية(٦٧) . فلقد أيد "مل"، وبوضوح، وجود ما أطلقنا عليه "الحيز المستقل" للمجتمع المدنى الذى يمكّن الأفراد من الاشتراك مع مجموعات متنوعة وتنظيمات، تقوم بتعليم مهارات المواطنة، والتشاور، وتبنى مصداً قوياً أمام سلطة الحكومة المركزية.

فضلاً عن ذلك، وكإضافة فى إعلاء المشاركة العامة الواسعة فى عمليات الحكم، دعم "مل" أشكال الحكم النيابى، فمن شأن هذه الأشكال أن تحث على وجود حوار عام

واسع المجال حول السياسة العامة. وقد اتخذ هذا الموقف بالرغم من أنه لم ير فى هذه الهيئة النيابية نفسها مجالاً وحيداً لسن القوانين. فقد ذكر أن المجلس النيابى أو البرلمان، لا يصلح لسن القوانين نظرًا لكثرة أعضائه وتنوعهم(*). ونادى بإنشاء "لجنة التشريع" Commission of Legislation التى تتمثل مهمتها فى صياغة القوانين، ويتم تعيين أعضائها بواسطة الملك ما لم يتم تنحيتهم من قبل البرلمان. وهؤلاء الأعضاء سيكونون فوق السياسة، يعملون وفقًا للخبرة التى اكتسبوها من كثرة تناولهم للقضايا، وبفضل فهمهم الكامل للنسق الكلى للقانون. أما عن إقرارات هذه اللجنة، فيتم رفعها إلى البرلمان الذى سيكون له الإقرار النهائى[٦٨] .

وفى حين أن الهيئة النيابية تمثل السلطة الحاكمة النهائية فى الحكومة[٦٩]، فإنها لا يجب أن تتولى بنفسها واجبات إدارية[٧٠] . ولا يمكنها أن تدير القوانين وتقود الأمة، لكن يمكنها أن تؤدى دورًا مفيدًا كمراقب، فهى يجب أن تكون عين العامة على أعمال الإدارة، وعليها أن تفسر ما يتم من إدارة أعمال قابلة للتساؤل[٧١] .

وفى هذه الحالة، كيف تساهم الحكومة النيابية فى شكل من السياسة يتسم بالمشاركة والتثقيف الذاتى؟ يعد أحد أهم مخاطر الحكومة النيابية أنه يمكنها جعل الأفراد مواطنين سلبيين، وعلى استعداد للإلقاء بأعباء شئون الدولة على عاتق الآخرين. وهنا ذكر "مل" أن الوظيفة الرئيسية للهيئة النيابية، هى توفير صيغة النقاش العام للقضايا المطروحة على المجتمع. وأردف قائلاً: "لا أدرى كيف يمكن لبرلمان أن يوظف نفسه بشكل أكثر نفعًا من مجرد الكلام، عندما يمثل موضوع النقاش فى أهم المصالح العامة للدولة. وكل جملة فيه تمثل الرأى الخاص بهيئة مهمة فى الأمة، أو بفرد وضعت فيه إحدى الهيئات ثقتها"[٧٢] . فالهيئة النيابية لا بد أن تكون مكانا يمكن فيه تداول ومناقشة جميع الآراء المتنوعة والمختلفة. وعلى كل نائب إذن أن يصوغ رأيه

(*) اقترح "مل" تعديلات فى النظام الانتخابى وصلاحيات البرلمان، ومجلس الوزراء، ووظائف وعمل ممثلى الشعب والوزراء. فاقترح التمثيل النسبى مع الأخذ فى الاعتبار الكفاءات وإعطائهم وزنا كبيرا، أما وظيفة البرلمان فهى مراقبة الحكومة والإشراف على أعمالها، لا الحكم المباشر. ورأى "مل" أن يكون البرلمانُ لجنةً تتلقى تظلمات الشعب (committee of grievances) وجمعاً للآراء (congress of opinions) (المترجم).

بالرجوع إلى الآراء الأخرى أولاً. فقد اعتقد "مل"؛ كما يبدو؛ أن النواب إنما ينخرطون فى مداولة الآراء فى إطار من الثقة مصحوباً بمراقبة الأغلبية، أى فى المجتمع. والواقع أن المواطنين أنفسهم فى مراقبتهم وإصغائهم إلى المجادلات المطروحة أمامهم، إنما يصوغون آراءهم الخاصة مع الاعتبار الدقيق والكامل لمواقف الآخرين. وفى هذا المناخ يصبح الأفراد قادرين على توسيع درايتهم بالقضايا، ومن ثم يمكنهم إسناد أحكامهم إلى هذا الاعتبار الكامل لوجهات النظر الأخرى. وهذه الخبرة من شأنها، كما هو واضح، أن تدعم وجود صيغة من التفكير العام، يقوم الأفراد فى إطاره بصياغة آرائهم مع اعتبار دقيق واختبار حذر، لوجهات نظر الآخرين. وذلك يضمن القاعدة الموسعة والنقاش الاجتماعى المتسع بأكبر قدر ممكن.

بيد أننا نجد أن الحكومة النيابية يتهددها خطران رئيسان، هما: الصراع الطبقى، والجهل. فيما يخص المشكلة الأولى نجد أنه من المرغوب فيه دائمًا ألا تنفرد طبقة واحدة بالسيطرة على سياسات المجتمع. لأن هذا الوضع من شأنه أن يقسم المجتمع إلى معسكرات متفاوتة مدمراً بذلك فرص التشاور، والنقاش المفتوح القائم على الاحترام المتبادل للاختلافات السياسية. وقد كان فى ذهن "مل"؛ فى أثناء حديثه عن المصالح المسيطرة "أرباب العمل" الذين يتحكمون فى الصناعة والطبقة العاملة. وهو بمنعه سيطرة طبقة بعينها على طبقة أخرى، أو بالأحرى منع الصراع الطبقى من تدمير فرص النقاش المفتوح والعادل دفع "مل" فى اتجاه توازن هذه المصالح العملاقة المتصارعة ضد بعضها البعض فى إطار تشريعى بسماح كل منهما بنفس العدد من الأصوات فى الهيئة النيابية(٧٣) . على افتراض أن هذه المقاربة أو التوجه سيتطلب من الطبقتين تعلم الوصول إلى حل وسط بين بعضهم البعض، كشرط أولى لتحقيق أهداف السياسة العامة.

المشكلة الثانية وهى الجهل، يمكن تناولها بالصورة الأمثل من خلال الحد من المشاركة العامة وليس إلغاؤها. هنا يدفع "مل" بأن هؤلاء الأفراد الأقل قدرة، إنما يطورون من قدرات إيجابية تشمل احترام حاجات المجتمع. هذا الاحترام الذى يساعد

فى التغلب على نوازع الانقسامية بالانخراط فى نقاش عام حول القضايا اليومية مع مواطنيهم. "فمن خلال النقاش والعمل السياسى الجماعى، يمكن للمرء الذى تتركز انشغالاته اليومية فى اهتمامه بحلقة ضيقة حول نفسه، أن يتعلم كيف يشعر بمواطنيه ومن أجلهم. ومن ثم يصبح، على نحو مقصود وشعورى، عضواً فى المجتمع الأكبر"(٧٤) . ولكن حال فقدان الناس حقهم الدستورى فى الانتخاب، فهم يعاقون عن المشاركة فى هذا التشاور العام. ومن ثم يُجبرون على الدخول فى عزلة عن بقية المجتمع. وتتولد لديهم مشاعر الضغينة، أو قد يصبحون مجرد محايدين سلبيين، فيما يخص الهموم العامة. والمشاركة هى أفضل علاج لهزيمة الجهل والإعلاء من شأن المجتمع السياسى فى الوقت نفسه(٧٥) .

لكن "مل" دفع بحجة أخرى، مؤداها أنه برغم ضرورة مشاركة الجميع، فليس من الضرورى أن يشاركوا كلهم بقدر متساوٍ. فكل من يدفع الضرائب ويقرأ ويكتب، وعلى دراية بأسس الحساب"، له حق التصويت. بمن فى ذلك النساء اللائى يجب أن يحصلن على حقوق سياسية مساوية لحقوق الرجال(٧٦) . ولكن ليس صوت كل فرد مساوياً لصوت الآخر(٧٧) . فقد نادى "مل" بنظام من التصويت الترجيحى **weighted voting** الذى يحصل بمقتضاه الأفراد ذوو القدرات العليا على أصوات أكثر. أما عن الإجراء الفعلى المتبع فى تحديد من يحصل على المزيد أو الأقل من الأصوات، فلم يُحدد بشكل شامل. مع ذلك فقد ضرب "مل" أمثلة على موقفه، قائلاً: "إن صاحب العمل، على سبيل المثال، بحكم أنه يستخدم عقله، فهو أكفأ من عامل عادى. وحيث إن مشرف العمال مؤهل أكثر من عامل عادى، والمحاسب أو التاجر أكثر أهلية من البائع، وهكذا(٧٨) . كما أن "مل" لم يؤيد فكرة "الاقتراع السرى". فإذا كان التصويت يمثل ثقة عامة، فلماذا لا يعرف الآخرون لمن نصوت؟ إن جزءاً من التصويت يستدعى المسئولية تجاه

(*) يبدو أن "مل" فى صياغته لعالم هذا النظام ودور المواطنين فيه كان متأثرا بما كان واقعا بالفعل من تجربة سياسية فى الولايات المتحدة من خلال ما نقله توكفيل Tocqueville الذى سيناقشه الكاتب فى الفصل السادس عشر من هذه الطبعة، وذلك من خلال بحثه العميق عن الديمقراطية فى أمريكا ، والذى أشاد به "مل" نفسه ذاكرا أنه أول بحث تحليلى عن قيمة الديمقراطية وأهدافها. وأهم فكرة يقدمها لنا توكفيل فى بحثه هذا، كما سيرينا الكاتب فى الفصل الثالث عشر، أن النظام الديمقراطى نظام أساسى للنهضة والتقدم. وأنه بالمواطنين يكون فشله أو نجاحه. فالديمقراطية لا تقاس بما تضعه من قيم، =

المصلحة العامة. فهل علينا أن نقول شيئًا على الملأ، في حين نصوت على نقيضه في حجرة الاقتراع[٧٩]؟ لم يؤمن "مل" بذلك[*].

حتى وإن بدت هذه المعالجات بعيدة الاحتمال بعض الشيء، بالنسبة للبعض. فمن الأهمية بمكان أن نضع في اعتبارنا الهدف الرئيسي لـ "مل". فهو قد شعر أن المجتمع المدني الذي يحمي حرية الجميع، لا يمكن أن يتأسس إلا في وضع يشجع من وجود نقاش عام واسع المجال للقضايا الرئيسية المطروحة على المجتمع. هذا النقاش من شأنه أن يمنع احتمال سيطرة الطبقات الأقوى على السياسة وعملها ضد مصالح المجتمع ككل. علاوة على أن النقاش سيساعد على إرساء دعائم المجتمع المدني، في سياق يحمي التطوير الكامل لكل فرد واحترام حماية المجتمع السياسي.

٦ . الرد والرد المضاد

يأتي التزام "مل" بالتطوير الكامل لملكات جميع المواطنين العليا، وكأنه يلقي على المجتمع المدني بمهمة ربما كان لمن سبقوا من كتاب المجتمع المدني أن يشككوا فيها وعلى نحو جدي. ولا تعود هذه المسألة إلى رفض هؤلاء الكتاب لأهداف "مل"، بل في تشكيكهم وتساؤلهم حول تشديده القوي على هذه الأهداف. إذ لا بد للأفراد من وجهة نظر "مل"، على سبيل المثال، أن يكونوا أحرارًا في اختيار ما يرتضونه من طرق أفضل لحياتهم، مثلما رأينا عند هوبز ولوك. فإذا كان الفرد يرغب في أن يكون رجل أعمال فله هذا، وإذا كان يريد أن يصير فلاحًا فليكن، وإذا كان يتطلع إلى جمع المال كاهتمام رئيسي في حياته فالأمر متروك له. فما دام الناس، كما رأينا عند كانط، يدعمون

= وما تشيده من قواعد وما ترسيه من مبادئ، وإنما تقاس بالروح التي تطبق به قواعدها والإخلاص الذي تراعي به مبادئها، والنزاهة التي تحقق بها قيمتها. فالديمقراطية على ذلك نظام تربوي لا بد أن يستغرق زمنا ولا بد له من تجربة ولابد أيضاً أن يقع في الخطأ. وكان "مل" حريصاً في هذا السياق على توضيح الأهداف من النظام الديمقراطي من حيث كونه من أخف أنظمة الحكم ضرراً وأقلها عيوباً. وكلما كان هذا النظام معززاً بتربية سياسية مصقولة كلما أدى الغرض الأسمى منه. (المترجم).

الآخرين فى الحصول على نفس الحريات التى يبتغونها لأنفسهم، لن تكون اختياراتهم موضع نقاش. ولكن بالإضافة إلى ذلك يقضى "مل"، كما هو الحال عند سبينوزا، بضرورة وضع كل شخص نسبة لاحتمال أن طريقة معينة فى الحياة يمكن أن تفتح الأبواب أمام التطوير الكامل لملكاته العقلية العليا. وإذا كانت الفرص اليومية العادية لا تسمح أو تسهل من هذا التطوير، فما كان لـ "مل" أن يقول بأن الناس فى مثل هذا الوضع سيكونون أحراراً بالفعل. وحسب هوبز، ولوك، وكانط، فقد وضع "مل" توقعات عالية لا يستطيع معظم الناس إدراكها. فالواقع أن معظم الناس سعداء بتلك المحاولات العادية التى يبذلونها، ومعظمهم لا يتمنى أن يتتبع مفهوم "مل" لتطوير الذات. والضغط عليهم فى هذا الاتجاه رغماً عنهم يمكن أن يهدد حريتهم.

كان لـ "مل" أن يرد على ذلك قائلاً إن آراء نقاده تفصح عن توقع قدرات منخفضة جداً من الناس. وبسبب هذه الحقيقة يفترض أن الناس غير قادرين على تنفيذ أعباء جسام من أجل حرية أسمى. ولكن إذا كان من المهم للأفراد أن يجربوا الثراء المرتبط بـ "الملكات العليا"، فسيتحتم عليهم إذن القبول بالأعباء المختلفة لهذه التجربة. وعلى كل حال، ليس من السهل دائماً تطوير الملكات العليا لدى المرء. فهذا النوع من السلوك يستوجب عملاً شاقاً، ومثابرة، وتضحية. ولهذا السبب وحده، يجب على المجتمع تشجيع الناس على هذا النشاط.

هنا كان لـ "روسُّو" أن يدفع بأن "مل" إنما كان ساعياً للوصول إلى مستوى من الحياة، يتجاوز الإرادة العامة. فالناس إنما يشكلون التنظيمات الجماعية لتوفير تلك الأشياء التى يصطلحون على أنها ذات منفعة عامة. ومن ثم، فالأشياء التى تكون محل نقاش هنا، هى تلك السلع التى يفهم معظمنا أنها ستساهم فى الحياة العادية. ومن الضرورى أن تتذكر ثانية فى هذا المقام أن الناس الذين يسنون قوانين روسّو، هم الفلاحون الذين يغنون ويرقصون تحت الأشجار. وهذه الرؤية للمشاركة السياسية تعد بالنسبة لروسّو مجازاً لوصف مجتمع، تكون الاختلافات بين وجهات النظر فيه ليست عظيمة أو حادة. وبالنسبة له فبدون هذه الإمكانية، لن يكون هناك أساس يمكن أن نقيم عليه مجتمعاً أساسه الالتزام بالصالح العام. ولكن بصدد التشديد على الملكات العليا، كان من شأن روسُّو القول بأن "مل" قد ارتكب نفس الخطأ الذى وقع فيه فلاسفة عصره. فالقضية عند روسو أن "مل" سيعلم الناس انتقاد ما يوجد من طرق للحياة،

وتقاليد سائدة. وفى إطار هذا فهو يولد لدى الناس عامة عدم اكتراث بتقاليد الفضيلة المدنية التى تساعد على خلق إجماع عام بينهم، وأيضاً فى تحقيق احترام الصالح العام.

أتخيل هنا وكأننا نرى "مل" وهو يقابل هذه الرؤية بالإشارة إلى أن مفهومه عن التشاور فى إطار الديمقراطية النيابية، أو ما سميناه نحن بـ العقل العام public reason، إنما يقوم ليشمل أوسع ما يمكن من مشاركة للجميع. وفى واقع الأمر إن المشاركة عند "مل"- تماماً كما هى عند روسُّو- تعزز من الشعور بأهمية الحياة المدنية، وتبنى أواصر الروح الجماعية. ولا شك أن "كانط" كان من شأنه أن يتبنى التزام "مل" بهذا النمط من العقل العام الذى يضم أكثر ما يمكن من وجهات النظر المختلفة. وشأنه فى ذلك شأن "مل"، كان كانط يدعم حرية الرأى والخطاب الفكرى المعضد لهذا النمط من التفكير العام. ولكن كانط على خلاف "مل"، لم يكافح لجعل حواره المتمثل فى التفكير العام بهذه الشمولية، مثلما فعل "مل" الذى ضم فيه كل فرد فى المجتمع. فلم يكن لكانط أن يقبل بهذا الموقف التوفيقى عند "مل" الذى بسماحه بمشاركة الجميع، سعى إلى الحد من مشاركة الأشخاص ذوى القدرات المنخفضة التى تجعل منهم أشخاصاً أقل من الآخرين.

أما هيجل فكان من شأنه أن يدفع بأن الالتزام بتدعيم الخير العام، فى وضع يضمن الحقوق الفردية الأساسية، لا يمكن تحقيقه أو إحرازه عن طريق "مل". لأن الأخير لا يقيم علاقة سليمة بين الدولة، والمجتمع المدنى. فالدولة يجب أن تقف فوق المجتمع المدنى، جاهزة لإدارته وتنظيمه بما تقتضيه الضرورة. فقد صور هيجل المجتمع المدنى يعج بالطبقات والمصالح المتنافسة التى يستحيل معها إعلاء الصالح العام، بدون أن تضع الدولة هذا المفهوم وتسنه.

هنا، وبلا شك كان لـ "مل" أن يدفع بأن وجهة نظر هيجل للمجتمع المدنى، عاقها تأكيد هيجل نفسه على المؤسسات التى تقوم بتنفيذ خطته، وخصوصاً النقابات. فهذه المؤسسات ستقحم نفسها دائماً فى حياة الناس، وتملى عليهم بنود حياتهم. ومثلما كان لـ "مل" أن يسأل: كيف يمكن لحرية حقيقية أن تتحقق فى وضع مثل هذا؟ علاوة

على أن النقابات تقدم أساسًا لحياة بيروقراطية تضع، مع مرور الوقت، مسئولية المجتمع فى يد مجموعة من الخبراء، يمكن أن يحتكروا المعلومات وعملية اتخاذ القرار، إلى درجة ألا يتسنى لبقية المجتمع الاهتمام بالمشاركة فى اتخاذ القرارات. وعندما يحدث ذلك، فإن قدرة الناس على المشاركة الكاملة فى الحكم ستتقلص، وتتقلص معها الملكات العقلية المطلوبة لمثل هذا المشروع. وبالتالى سينادى "مل"- كجزء من رؤيته للمجتمع المدنى- بمفهوم "الحيز المستقل" من الجماعات التى ستكون قادرة على ممارسة كثير من وظائف الحكومة والهيئات البيروقراطية، دون تدخل منهما. وهذا الوضع سيشجع تطوير التفكير العام بين أعضاء المجتمع، بما يتناقض مع هيجل الذيى يرى "مل" فى نقاباته حداً صارماً للتفكير العام لدى جميع المواطنين.

هوامش الفصل الرابع عشر

(١) John Stuart Mill, "Chapters on Socialism," in Collected Works, vol. 5 (Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1967), ص ٧١٥. quoted in Richard J. Arneson, "Prospects for Community in a Market Economy," Political Theory, 9:2, May, 1981, ص ٢٠٧ .

(٢) John Stuart Mill, "Utilitarianism" in The Philosophy of John Stuart Mill, edited by Marshall Cohen, (New York: The Modern Library, 1961). On Liberty, which I will refer to, is in this volume, too.

(٣) "Utilitarianism," ص ٢٣٠, Also see, Jeremy Bentham, in Introduction to the Principles of Morals and Legislation, John Stuart Mill and Jeremy Bentham: Utilitarianism and Other Essays, ed. Alan Ryan, (London: Penguin Books, 1987), ص ص ٦٥-٦٦ .

(٤) Mill, On liberty, ص ١٩٨ .

(٥) Jeremy Bentham, in Introduction to the Principles of Morals and Legislation, ص ص ٩٧, ٨٦-١١١ .

(٦) المرجع السابق.، ص ٨٦ . Italics in text.

(٧) المرجع السابق.، ص ٨٨ . Italics in text.

(٨) المرجع السابق.، ص ٨٧ .

(٩) المرجع السابق.، ص ص ٨٩-٩٧ .

(١٠) Mill, "Utilitarianism" ص ص ٣٢١-٣٢٢, 336-37;

(١١) المرجع السابق.، ص ٣٣٢-٣٣ .

(١٢) المرجع السابق. ، ص ٣٣٨ .

(١٣) المرجع السابق.، ص ٣٣٨ .

(١٤) المرجع السابق.، ص ٣٣٩ .

(١٥) المرجع السابق. ، ص ٣٤٠ .

(١٦) المرجع السابق.، ص ٢٥٨ .

(١٧) المرجع السابق.، ص ٢٥٩ .

(١٨) المرجع السابق. ، ص ٢٥٩ .

(١٩) المرجع السابق.، ص ٢٤٢ .

(٢٠) المرجع السابق.، ص ٢٨٤ .

(٢١) المرجع السابق.، ص ٢٨٤ .

(٢٢) المرجع السابق.، ص ٢٨٥ .

(٢٣) Mill, On Liberty, ص ٢٥٨ .

(٢٤) المرجع السابق.، ٢٥٢

(٢٥) المرجع السابق. ,ص ٢٥٢ .

(٢٦) المرجع السابق. ,ص ٢٥٢ .

(٢٧) المرجع السابق. ,ص ٢٥٧ .

(٢٨) المرجع السابق. ,ص ١٩٩ .

(٢٩) المرجع السابق. ,ص ٢٠٠ .

(٣٠) المرجع السابق. ,ص ١٨٧ .

(٣١) المرجع السابق.، ١٨٩.

(٣٢) المرجع السابق. ,ص ص ١٩٠-٩١ .

(٣٣) المرجع السابق. ,ص ص ١٩١ .

(٣٤) المرجع السابق. ,ص ٢٤٩ .

(٣٥) المرجع السابق. ,ص ٢٧١ . also, ص ٢٧٥ .

(٣٦) المرجع السابق. ,ص ٢٧١ .

(٣٧) المرجع السابق. ,ص ٢٠٥ .

(٣٨) المرجع السابق. ,ص ٢٠٨ .

(٣٩) المرجع السابق. ,ص ٢٠٩ .

(٤٠) المرجع السابق، ص ٢١٣ .

(٤١) المرجع السابق، ص ٢٢٤ .

(٤٢) المرجع السابق، ص ٢٣١ .

(٤٣) المرجع السابق، ص ص ٢٧٣ . ٢٨٢ .

(٤٤) المرجع السابق، ص ص ٢٨٠ . ٢٧٤-٧٦

(٤٥) المرجع السابق، ص ص ٢٧٤-٢٧٥ . ٧٩ .

(٤٦) المرجع السابق، ص ص ٢٧٩ . ٢٧٥ .

(٤٧) المرجع السابق، ص ص ٣٠٦-٠٧ . Additional discussion of this position will be provid- 48 Mill, ed in Chapter 16 where I discuss his essay on The Subjection of Women. also. 306-08. ٣٠٨ . ص On Liberty,

(٤٨) المرجع السابق، ص ص ٢٨٠-٢٨١ .

(٤٩) John Stuart Mill, Principles of Political Economy, ed. by W.S. Ashley, (New York: Long-mans, Green, and Co., 1929), ص ٧٤٨ .

(٥٠) المرجع السابق، ص ص ٧٤٨-٤٩ .

(٥١) المرجع السابق، ص، ٧٤٧-٤٨ . Here, Mill said that Smith believed that a stationary economy "pinched and stinted people,' unlike a growth economy. But Mill said that he cannot accept the "political economists of the old school" such as Smith who hold this view.

(٥٢) المرجع السابق، ص ص ٢٠٨-٠٩. and 749.

(٥٣) المرجع السابق، ص ٢٠٩ .

(٥٤) المرجع السابق، ص ٢٠٩ .

(٥٥) المرجع السابق،، ٢٠٨

(٥٦) المرجع السابق، ص ص .٧٤٩ ٢٠٩ .

(٥٧) المرجع السابق، ص ص ٧٥٩-٦٠ .

(٥٨) المرجع السابق، ص ٧٥٠ .

(٥٩) المرجع السابق، ص ٧٥١ .

(٦٠) المرجع السابق. ,ص ص ٧٦٣-٦٤ .

(٦١) المرجع السابق. ,ص ص ٧٦٨ . ٧٧٣ .

(٦٢) المرجع السابق. ,ص ٢٠٩ .

(٦٣) John Stuart Mill, Considerations on Representative Government, introduction by F. A. Hayek, (Chicago: Henry Regenery Co., 1962), ص ص ٧٢-٣ .

(٦٤) Mill, On Liberty, ص ٣١٢ .

(٦٥) المرجع السابق. ,ص ٣١٤ .

(٦٦) المرجع السابق. ,ص ٣١٢ .

(٦٧) Mill, Consideration on Representative Government, ص ص ١٠٤-٠٩ .

(٦٨) المرجع السابق. ,ص ٩٢ .

(٦٩) المرجع السابق. ,ص ٩٨ .

(٧٠) المرجع السابق. ,ص ١١١ .

(٧١) المرجع السابق. ,ص ١١٢ .

(٧٢) المرجع السابق. ,ص ص ١٣٦-٣٧ .

(٧٣) المرجع السابق. ,ص ١٦٨ .

(٧٤) المرجع السابق. ,ص ١٦٩ .

(٧٥) المرجع السابق. ,ص ص ١٨٧-.٨٩ . ١٧٠ ١٧٢ .

(٧٦) المرجع السابق. ,ص ص ١٧٨-٧٩ .

(٧٧) المرجع السابق. ,ص ص ١٧٨-٨١ .

(٧٨) المرجع السابق. ,ص ص ٢٠٤ . ٢٠٦-٠٧ .

قراءات مقترحة

Berger, Fred R. Happiness, Justice, and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill. Berkeley: University of California Press, 1984.

Cowling, Maurice. Mill and Liberalism. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Gray, John. Mill On Liberty: A Defense. London: Routledge & K. Paul, 1983.

Ryan, Allan. John Stuart Mill. New York: Pantheon Books, 1970.

Sammel, Bernard. John Stuart Mill and Pursuit of Virtue. New Haven: Yale University Press, 1984.

Stephen, Sir James. Edited. Liberty, Equality, Fraternity. Indianapolis L Liberty Fund 1993.

Ten, C. L. Mill on Liberty. Oxford University Press, 1980.

Thompson, Dennis F. John Stuart Mill and Representative of Government. Princeton: Princeton University Press, 1976.

Thoronton, Neil. The Problem of Liberalism in the Thought of John Stuart Mill. New York: Garland, 1987.

الفصل الخامس عشر

جون رولز: المجتمع المدنى العادل والمنصف

١ . مقدمة

يعد جون رولز John Rawls فى نظر كثيرين أهم المنظرين السياسيين فى القرن العشرين، ومفهومه عن العدالة؛ بمعنى الإنصاف fairness ؛ يمثل أهمية رئيسية لما يجرى من مناقشات معاصرة حول المجتمع المدنى. فمفهومه هنا يعد جزئيًا استجابة لقضيتين سياسيتين مختلفتين. حيث كانت مشكلة المجتمع الأمريكى فى ستينيات القرن العشرين، تتمثل فى كيفية جعل تلك الفئات من الناس؛ خصوصًا الأمريكان الأفارقة؛ جزءًا من المسار العام لحياة المجتمع. بعدما طال استثناؤهم- بحكم العرف، والقانون- من الوظائف، والحقوق، والمشاركة السياسية.

واليوم بالإضافة إلى استمرار البحث عن المساواة فى الفرص للأقليات والنساء، نواجه مشكلة أخرى تتمثل فى كيفية المحافظة على استقرار النظام الديمقراطى، فى ظل وجود رؤى متصارعة فيما يتعلق بالدين، والنوع gender، والنشاط الجنسى sexuality، والثقافة. والعمل الذى قام به رولز يتمثل فى تتبع مسار هاتين المشكلتين. ففى كتابه نظرية فى العدالة A Theory of Justice الذى نشر عام ١٩٧١[١] ، نجد أن مفهومه عن العدالة بمعنى الإنصاف، إنما قد وضع لتأمين الحريات الأساسية وفرص المواطنين، بمن فيهم مَنْ تعرضوا لأشكال من التمييز، وعدم المساواة. ويأتى كتابه الليبرالية السياسية[١] Political Liberalism؛ وهو أحدث كتبه؛ لينقح مفهومه عن العدالة، بطريقة تُمكِّن من إحلال المجتمع المدنى بكل ما يضمه من تنوع واسع لسبل حياة تتميز بالمعقولية، حتى وإن كانت متعارضة فيما بينها. فى هذين العملين نجد

رولز راغبًا فى أن يبين لنا كيف أن نظريته عن العدالة إنما تدافع عن هذا التأييد، طويل المدى والمستمر، للسنن والمبادئ الأساسية للديمقراطية الدستورية constitution-al democracy.

وفى سبيلنا هنا لفحص مذاهب رولز؛ فإننا لا نأمل فى تقديم صورة مشرفة للمجتمع المدنى الليبرالى الحديث فحسب، بل أيضًا فى تقديم بيان لأنواع المشكلات التى يجب أن يتناولها المجتمع المدنى بصورة يومية.

٢ . مبادئ رولز فى العدالة وكتابه نظرية فى العدالة

علينا قبل البداية أن نوضح السبب فى أهمية تحديد مبادئ العدالة التى يقوم عليها المجتمع المدنى. فالعدالة قيمة ذات أهمية رئيسية بالنسبة للمجتمع المدنى، لأن مفهوم العدالة يعد بمثابة القاعدة لتحديد كيفية توزيع المنافع الأساسية على المواطنين، بما فى ذلك الحقوق والفرص. حيث نجد أن المجتمع المدنى يتألف من أفراد لكل منهم مصلحته التى يسعى وراءها، وغالبًا ما توجد صراعات حول الطريقة التى يجب أن يتم بمقتضاها توزيع هذه المنافع. على سبيل المثال، يمنح كل مجتمع مدنى حريات متساوية للأفراد، ولكن فى الوقت نفسه دائمًا ما تظهر فروق فى الثروة والنفوذ الاجتماعى والسياسى. والتوفيق بين منح حريات متساوية، وبين تلك الفروق فى الثروة والنفوذ الاجتماعى تصبح قضية ذات أهمية كبيرة بالنسبة للمجتمع المدنى. وتكون الأهمية الرئيسية لحل هذا الصراع فى إيجاد مبادئ للعدالة مصوغة بوضوح ومقبولة لدى الجميع، وبمجرد إقرار تلك المبادئ لا بد لجميع المؤسسات العامة، مثل الحكومة والجهات الاقتصادية، أن تلتزم بها فى توزيع المنافع الأساسية. وقد جاء مفهوم رولز عن العدالة كإنصاف؛ ليضبط مؤسسات مجتمع مدنى عادل تماشيًا مع بيان واضح، يتمثل فى الطريقة التى يجب بها توزيع المنافع الأساسية؛ لضمان الحرية المتكافئة فى وضع يتصف بالفروق فى الثروة والمكانة[٣] .

أما عن أية مبادئ تكون الأكثر إنصافًا؟ فهو السؤال الرئيسى الذى يجب على المجتمع المدنى مواجهته(*). حيث يوجد كثير من المفاهيم الممكنة عن العدالة قابلة للاختيار من بينها. على سبيل المثال، قد يدفع شخص ما بأن المنافع يجب أن توزع بطريقة تضمن أكبر منفعة لأكثر عدد من الناس، حتى وإن كان هذا يعنى القبول ببعض الجَور على بقية الناس. فى حين قد يدعو آخرون، مثلما دفع لوك، بأن كل شخص يجب أن يُسمح له بمتابعة مصالحه الخاصة بما يتفق مع قواعد تشجع ذوى المواهب والقدرات الفائقة على الاحتفاظ بما يكسبونه من عملهم الشاق، ما دام عملهم يساهم فى الرفاهية العامة للمجتمع. وقد يدفع آخرون فى سبيل صيغة محضة من فكرة المساواة egalitarian التى يحصل كل شخص بمقتضاها على نفس القدر من المنافع الأساسية.

ومن ثم، فإن رولز على بينة من وجود مبادئ كثيرة يمكن للناس أن يختاروا من بينها، فى سبيل إرساء قاعدة لتوزيع المصالح الأساسية، مثل الحقوق والفرص. فكيف يمكن للمجتمع؛ مع وجود مثل هذا التنوع من البدائل الممكنة؛ أن يحدد مجموعة من المبادئ يمكن أن يعتبرها الجميع الأكثر إنصافًا؟ نظرًا لنية رولز فى إيجاد مجموعة واحدة من تلك المبادئ التى يمكن لجميع أعضاء المجتمع أن يتقبلوها بصفتها مبادئ عادلة؛ من الضرورى أن نبدأ من منظور مشترك لدى جميع العاقلين. وهى مقاربة من شأنها أن تستبعد من النقاش جميع أشكال الانحياز(**). فإذا كان للناس أن يناقشوا

(*) من المشاكل المحورية فى التفكير الأخلاقى، تحديد كيفية الوصول إلى مبادئ يمكن الادعاء بقدر من المعقولية بأنها عامة أو حتى عالمية. فالمبادئ المؤسسة على مصلحتك الذاتية وحسب، قد لا تكون مقنعة لأى شخص آخر تتعارض مصالحه مع مصالحك. وأسلوب رولز يهدف إلى التغلب على هذه الصعوبة. انظر: "التحليل السياسى الحديث"؛ روبرت أ. دال.، ترجمة د. علا أبو زيد، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣ . (المترجم).

(*)Hume and Adam Smith likewise assume that if men were to take up a certain point of view, that of the impartial spectator, they would be led to similar convictions. A utilitarian society may also be well-ordered. For the most part the philosophical tradition, including intuitionism, has assumed that there exists some appropriate perspective from which unanimity on moral questions maybe hopped for, at least among rational persons with relatively similar and sufficient information. Or if unanimity is impossible, disparities between judgements are greatly reduced once this standpoint is adopted. Different moral theories arise from different interpretations of this point of view, of what I have called the initial situation. In this sense the idea of unanimity among rational persons is implicit throughout the tradition of moral philosophy. John Rawls, A Theory of Justice, H. U. Press, Cambridge, 1971, p.263, note 3. (المترجم).

مسألة العدالة من وجهة نظر مصالحهم الشخصية، لكان لكل شخص أن يحدد المفهوم الأفضل ملاءمة لحاجاته الخاصة، وبالتالى لن تظهر رؤية عامة مشتركة للعدالة.

ولإيجاد معيار مشترك، ينطلق رولز من وجهة نظر اعتبرها خيالية، لكنها برغم ذلك تتسم بالشمول؛ أسماها بـ "الوضع الأصلى" Original Position؛ يُفترض أن يتقبلها جميع العقلاء كنقطة بداية للنقاش والجدل حول العدالة. يقوم الوضع الأصلى على ما يدعوه رولز بـ "حجاب الجهل" veil of ignorance يضعه الأفراد- فى الوضع الأصلى- عند اختيار مبادئ العدالة. هذا الحجاب من شأنه أن يحجب عن الفرد معرفة أى شىء حول وقائع حياته الخاصة، بما فى ذلك مكانته فى المجتمع وقدراته وممتلكاته، إلخ(٤) . ومن ثم يصبح السؤال هنا: أى نوع من المعرفة يتأتى للناس خلف هذا الحجاب؟ سيكون لدى الجميع فى هذا الوضع معرفة عامة حول الطريقة التى يقوم عليها نسق المجتمع، وكيف يعمل على تنفيذ وظائفه الأساسية. يقول رولز: إن الناس فى الوضع الأصلى " يفهمون الشئون السياسية، ومبادئ النظرية الاقتصادية، ويعرفون أسس التنظيم الاجتماعى، والقوانين الخاصة بسيكولوجية الإنسان(٥) . الأهم من ذلك أن الأفراد سيعرفون أن المجتمع له عتبة عليا top rung، وعتبة سفلى bottom rung بينهما درجات ارتقاء. حيث يشغل البعض- بما لديهم من قدرات تفوق غيرهم- مواقع أهم مما يشغله الآخرون. كما يدرك كل فرد فى المجتمع أن الجميع راغبون فى أكبر قدر ممكن من المنافع التى تسهل لهم الاستمتاع بالحياة(٦) . فالجميع يرغبون فى أن ينتهى بهم الحال إلى أهم المراكز، ولكن فى الوقت نفسه يعرف كل منهم أنه ليس هناك على القمة ما يكفى من تلك المراكز ليلتفوا حولها.

لكن أهم ما فى الأمر هنا، أنه ما من أحدٍ خلف الحجاب يعرف وعن يقين أى مستوى فى المجتمع سيرتقى إليه. ومن ثم يسود أذهان الناس فى الوضع الأصلى حالة من عدم اليقين، تمثل الاستجابة لها عاملاً رئيسيًا فى تحديد اختيار المرء للمبادئ. والحقيقة أن كل شخص يصبح معرضًا فى ظل عدم اليقين لاتباع استراتيجية تحقق له مجرد حياة معقولة، لا بد وأن ينتهى به الحال على حافة القاع. وهذا ما يفعله كل شخص باختياره رؤية للعدالة، تضمن بالكاد حياة كريمة لمن هم فى أسوأ الأوضاع، أى ما يضمن لهم احترام أنفسهم. فباتخاذ هذه الرؤية يفترض كل

شخص أن أسوأ المحصلات يمكن أن تحل به هو، فنراه بناءً على هذا الاحتمال يأمل في أن يجعل من هذا الوضع الأسوأ، وبقدر ما يمكن، نذيراً لحياة كريمة. فالجميع هنا ليسوا أميل إلى المراهنة على أمل أن يكونوا في الوضع الأفضل، عندما يتركون حجاب الجهل وراءهم، ويدخلون المجتمع. فإذا راهنوا على ذلك فسيرغبون بالطبع بملء هذا الوضع بأفضل ما يمكن من منافع. ومن ثم يولون اهتماماً أقل لتأمين مقدرات الوضع الأسوأ. إلا أن الوضع الأصلي عند رولز يستند إلى مقدمة منطقية مفادها أن الناس سيكونون أكثر حذراً وتحفظاً، ومن ثم أقل ميلاً للشروع في مخاطرة من هذا النوع(٧) .

فما هي مبادئ العدالة التي سيشتقها الأفراد في الوضع الأصلي؟ أي ما هي المبادئ التي ستكون أساساً لتوزيع ما يسميه رولز بـ المنافع الأساسية primary goods،(٨) مثل الحقوق، والسلطات، والفرص، والدخل، والثروة، ومخولات احترام الذات؟

المبادئ هي:

المبدأ الأول: لكل شخص أن يحصل على حق مساو في أكثر أشكال الحرية شمولاً وأوسعها مداً؛ تتلاءم مع حرية مماثلة للآخرين. المبدأ الثاني: يتم تسوية التفاوتات الاجتماعية، والاقتصادية بحيث تكون (أ) أعظم نفعا لأقل المستفيدين، (ب) يترتب عليها مراكز ومناصب متاحة أمام الجميع تحت شروط المساواة العادلة في الفرص(*)(٩) .

(*) يعد أحد الإنجازات المهمة لكتاب "رولز": نظرية في العدالة؛ هو قدر الجدل الذي فجره. فالنقاد هاجموا تقريبا كل جزء من نظرية رولز. ومن بين الاعتراضات المتعددة التي ادعاها النقاد نجد:

- أن من غير المنطقي أن نعطي أولوية مطلقة لمبادئ العدالة على كل الاعتبارات النفعية.
- أن حجاب الجهل المفترض اصطناعي إلى حد كبير، فمن غير المعقول أن نتوقع أنه يمكنك القيام باختيار المبادئ وأنت جاهل تماما بأوضاعك المستقبلية.
- أن قدر الحذر في مواجهة عدم اليقين، والذي يؤمن به رولز، ليس من الضروري أن يكون عقلانيا. فإذا أردت أن تقامر بفرصة الصعود إلى القمة، فإنك ستكون في حاجة إلى قواعد تسمح بقدر من عدم المساواة أكبر مما يحتاجه مبدأ رولز.
- إن إعطاءك أولوية مطلقة للحقوق السياسية مقارنة بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية، لا يعتبر بالضرورة صفقة معقولة ربما باستثناء الدول الغنية.
- سوف يقف المبدأ الثاني حائلاً دون تبني سياسة لا يجني في ظلها الأسوأ حالاً أي شيء، أو سوف يعاني في ظلها خسارة طفيفة، وإن كانت مستمرة، حتى لو كان كثير من الناس الأفضل حالاً ضئيلة سوف يجنون الكثير. وهذا يبدو غير معقول بالمرة. انظر؛ روبرت أ. دال؛ "التحليل السياسي الحديث"، ترجمة د. علا أبو زيد، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣ . (المترجم).

First: each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) to the greatest benefit of the least advantage, and (b) attached to positions and offices open to all under conditions of fair equality of opportunity.

تميز مبادئ رولز بين جزأين من النظام الاجتماعى. حيث ينطبق كل مبدأ من المبدأين المذكورين على كل جزء منهما على التوالى. المبدأ الأول يحمى حريات أساسية متكافئة، فيما يُعنَى الثانى بالتفاوتات الاجتماعية والاقتصادية التى تظهر حتى فى المجتمعات العادلة. ويتضمن المبدأ الأول، الخاص بالحرية المتكافئة، الحاجة إلى منح كل شخص؛ بغض النظر عن وضعه الاجتماعى؛ حريات سياسية أساسية مثل الحق فى التصويت وتقلد المناصب العامة، وحرية التعبير والرأى والفكر والاجتماع. كما تتضمن قائمة الحريات الأساسية أيضًا ما يدعوه رولز بـ "حرية الشخص" والتى تختص بحماية الناس من الاعتداء الجسدى، وأيضًا "القهر النفسى". كما أن هناك ذكرًا أيضًا للحق فى الملكية الخاصة، وأخيرًا تشمل القائمة التحرر من الاعتقال/ التوقيف التعسفى، ومن المصادرة كما وردت عبر مفهوم حكم القانون"(١٠) . أما المبدأ الثانى الذى يتناول التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية التى تظهر عن توزيع الثروة، وخصوصًا الجزء الثانى منه. وهو ما يدعوه رولز بـ "المبدأ الليبرالى للمساواة المنصفة فى الفرص"، فيتطلب أن يكون الجميع حاصلين على فرصة متساوية للمنافسة على جميع المناصب(١١) .

هنا يدرك رولز أنه نتيجة للتنافس المفتوح، سينتهى الحال بالبعض إلى مواقع أكثر أهمية، وأيضًا ثروة ومكانة أعظم من غيرهم. فلا مناص إذن من أن تظهر فروق نتيجة لوضع يوجد فيه التزام صارم بتكافؤ الفرص. والقضية بالنسبة لـ "رولز" فى السماح بوجود تفاوتات بدون أن يخلق هذا فى الوقت نفسه مجتمعًا ينكر حصول الجميع على الحقوق الكاملة، والفرص الأساسية. لتحقيق هذا الهدف نحا "رولز" فى

وصوله لمفهوم العدالة وجهة النظر التى أطلق عليها "المساواة الديمقراطية" democratic equality . وبإضافته مبدأ الفروق difference principle؛ الماثل فى الجزئية (أ) من المبدأ الثانى؛ إلى مبدأ المساواة المنصفة فى الفرص، يدفع "رولز" بأنه لا بد لأية فروق أن توظف فى صالح جميع الأفراد، بمن فيهم الأعضاء الأقل حظًا فى المجتمع[١٢] .

هناك التزامان على درجة كبيرة من الأهمية، متجسدان فى مبادئ العدالة: الأول أن البناء الأساسى للمؤسسات السياسية فى المجتمع، يجب أن يقوم على حماية الحقوق الأساسية نفسها لجميع الأفراد. وفى سبيل هذا تكون الأولوية لمبدأ الحرية المتساوية. وهذا يعنى أنه بغرض تأمين مزيد من الفرص الاقتصادية، والاجتماعية للأفراد، ليس من المقبول أن تُنكر على الآخرين حرياتهم الأساسية[١٣] . فأيًا كانت الخطط المستخدمة فى توزيع الثروات بشكل أكثر إنصافًا، لا بد على أية حال ألا يُنتقص أى حق من حقوق المرء. الالتزام الثانى: يتمثل فيما يقره "رولز" بأنه؛ بحكم الفروق فى المكانة والثروة؛ من الجائز أن يظهر فى المجتمع شعور عميق بعدم الإنصاف. فالمفتقدون لنفس المكانة/ أو من لا تتيح لهم مكانتهم سوى القليل من الفرص، بل أحيانًا لا تتيح لهم أية فرصة على الإطلاق؛ أيًا كان المجال؛ سيحرمون مما أسماه "رولز" بالمنفعة الأساسية الأكثر أهمية على الإطلاق، والمتمثلة فى احترام الذات، والتى بدونها "لا يصبح هناك ما يستحق أن نفعله"[١٤] . ومنعًا لفقدان الاحترام، وعدم الاستقرار الاجتماعى اللذين يتسبب عنهما هذا الوضع، من الضرورى ووفقًا لمبدأ الفروق أن تُحول الطبقات الأفضل حالاً بعضًا من مكاسبها إلى الطبقات الأقل حظًا. وكل هذا على أمل أن نضمن لهذه الطبقات ليس مجرد الحد الأدنى الأساسى، أو ما ندعوه اليوم بـ "شبكة الأمان(*) safety net فحسب، بل لنضمن لهم فرصة متكافئة فى تحقيق النجاح فى مجالات مختلفة. وهو ما يمثل؛ فى رأى ستيفن هولمز Stephen Holmes؛ مطلب المساواة فى الفرص الذى يجعل من رولز "راديكاليًا وسط

(*) شبكة الأمان بالمعنى الحرفى هى تلك الشبكة التى توضع أسفل لاعبى السيرك أو من يقوم مثلهم بأداء ألعاب خطيرة على ارتفاعات شاهقة حتى توفر لهم نوعًا من الحماية، إذا ما وقع أى خطأ أثناء الأداء. وهى من الناحية الاقتصادية الاجتماعية تشير إلى ما توفره الحكومات فى بعض الدول من إعانات لمن هم فى أوضاع سيئة، أو أحيانا للمتعطلين عن العمل. (المترجم).

الليبراليين". فهو لا يضع نصب عينيه إرساء دعائم شبكة الأمان، أو الحد الأدنى الاجتماعي فحسب، بل أيضًا، وبالإضافة إلى ذلك، يرغب في أن تقوم الفئات الأفضل حالاً بالمساعدة في تحقيق مساواة كاملة في الفرص أمام الجميع[١٥] . فالتفاوتات ترى مقبولة لدى الجميع بمن فيهم بالطبع العناصر الأسوأ حالاً، لأنها ستظهر وقتها في صالح الجميع. هذه الحالة تفصح عن النية التي أطلق عليها رولز "المفهوم العام للعدالة":

جميع القيم الاجتماعية- من حرية، وفرص، ودخل، وثروات، ومخولات احترام الذات- يجب أن توزع بالتساوى، ما لم يكن التوزيع غير المتساوى لإحدى هذه القيم أو جميعها أمرًا في صالح الجميع[١٦] .

All social values- liberty and opportunity, income and wealth, and the bases of self-respect- are to be distributed equally unless an unequal distribution of any, or all, of these values is to everyone's advantage.

ولكن لماذا سيختار الناس هذا المبدأ بدلاً من المبادئ الأخرى؟ في المقام الأول يضمن هذا المبدأ حياة كريمة للجميع، إذا ما أوقع بهم سوء الحظ وانتهى بهم الحال في الموقع الأسفل من المجتمع، كما سينالون فرصتهم في احترام الذات. وبهذا فأيًا كان مجرى الأمور، سوف يكون لدى الأفراد حقوقهم الأساسية آمنة، بالإضافة إلى حصولهم على نصيب كامل من الفرص. كما يدفع "رولز" بأنهم؛ أي الأفراد؛ يدركون أن ما يمكن إحرازه بفعل التعاون أكثر مما يمكن اقتناؤه من وراء الصراع. فالحقيقة أن التعاون هو أساس تحقيق المنفعة الأساسية المتمثلة في احترام الذات، والتي تعتلي قمة الصفات المحمودة، ولها أيضًا مكانة أساسية في منظومة المرء[١٧] . وكخطوة أولى في سبيل تحقيق مجتمع متعاون لا بد من إزالة العواقب المخلة بالاستقرار التي تنبثق عن الفروق في السلطة والقدرة. وذلك بألا نسمح بوجود هذه الفروق إلا بشرط أن تكون نافعة للجميع. في هذا النوع فقط من النظم الاجتماعية الذي تحكمه رؤية رولز في العدالة، سيكون هناك ما يكفي من سلام، واستقرار لتأمين الحقوق، والفرص الأساسية التي تحقق للجميع الحصول على احترام الذات.

أ. المجتمع جيد التنظيم

بناءً على هذه الرؤية في العدالة، يرى "رولز" فى كتابه "نظرية فى العدالة" A Theory of Justice أنه سيكون من الممكن تشييد ما أشار إليه بـ "المجتمع جيد التنظيم well- ordered society. وهو المجتمع الذى يتقبل فيه جميع المواطنين مبادئ العدالة. ويكون لدى كل شخص فيه "رغبة قوية، وطبيعية للعمل بما تقضى به هذه المبادئ"(١٨) . ولكن أى نوع من الخبرة الاجتماعية ستتبدى للناس فى مثل هذا الوضع؟ يصف لنا "رولز" هنا مجتمعاً لا يكون الأفراد فيه مدفوعين بمحض مصالحهم الخاصة. ففى المجتمع الخاص private society، يكون للناس غاياتهم الخاصة، وكل منهم لديه القليل من الهم أو ربما ليس لديهم على الإطلاق أى هم بـ "صالح الآخرين" good of others، وكل منهم أيضًا يفضل الخطة الأكثر كفاءة فى إعطائه أكبر نصيب من الممتلكات"(١٩) . فالمجتمع الخاص مكان يعمل كل شخص فيه وفق حساباته الخاصة، من أجل تحديد وتتبع غاياته الشخصية، دون الاعتبار فى مفهوم أوسع للعدالة من شأنه أن ينظم ويرتب حياة الجميع. والمفترض أنه فى المجتمع الخاص؛ أو ما أشرنا إليه فى بعض الأحيان بوضع السوق؛ يظل الأفراد فى علاقة عدائية وتنافسية مع الآخرين، كما يظل كل شخص معنياً بإيجاد طرق لمراكمة وجنى أكثر ما يمكن لنفسه. ولكن فى مجتمع جيد التنظيم حيث يتقاسم الجميع مفهوم العدالة الذى وصفناه توًا؛ يدرك الناس حاجتهم إلى بعضهم البعض "كشركاء" يعى كل منهم أن "نجاح واستمتاع الآخرين يعد ضرورياً ومكملاً لنفعهم الخاص"(٢٠) .

هنا يفهم كل شخص أن الناس لديهم قدرات متنوعة، وأن هذه القدرات إنما تتحقق على أفضل وجه فى مجتمع متعاون، يساعد فيه مختلف الناس بعضهم البعض لبلوغ قوتهم وطاقتهم الكامنة. وبسبب ظهورهم فى تعاون مع بعضهم البعض لبلوغ استعداداتهم وقدراتهم المتنوعة؛ لن تكون هناك منافسة مدمرة، ووقتئذٍ سيتسنى للأفراد تقدير الكمال عند الآخرين"(٢١) . ومحصلة هذه الخبرة تتمثل فى وجود نوع من التماسك الاجتماعى "نهتدى فى ظله إلى مفهوم عن مجتمع بشرى يتمتع أعضاؤه بما

بين بعضهم البعض من ميزات فائقة وخصوصية متفردة، مما يتوفر لهم من خلال المؤسسات الحرة. كما يعترفون بالصالح الخاص بكل فرد كعنصر فى نشاط كامل، تلقى منظومته الكلية قبولاً لدى الجميع، بالإضافة إلى ما تمنحهم إياه من لذة وسرور"(٢٢) .

٣ . الليبرالية السياسية وتعددية القيم(*)

ينقل لنا رسم رولز للمجتمع المنظم جيداً نوعًا من الخوف، شاع لدى بعض منظرى المجتمع المدنى؛ مثل "مل" و"هيجل". إنه الخوف من أن يخلق توجه السوق، وما يستحثه من حرية فردية، مجتمعًا يعج بأفراد يخدمون أنفسهم دون الالتزام بعد ذلك بالمحافظة على الاحترام المتبادل، أو الاعتبار فى حاجات وحقوق الآخرين. ولكن المجتمع المنظم جيداً ليس من شأنه أن يعانى هذا المصير. بل نراه؛ أى هذا المجتمع جيد التنظيم، يعرض لنا لوحة من التماسك القائم على حقيقة مفادها أن الأفراد؛ من أى نمط كانوا؛ يمكنهم أن يتفقوا جميعًا على المحافظة على التزام بمبادئ العدالة نفسها، وأن ينظروا إليها بوصفها مجسدة فى المؤسسات الرئيسية للمجتمع(٢٣) .

إذن تشير رؤية رولز للمجتمع المنظم جيداً إلى أن على الأفراد أن يجعلوا من المبادئ الأساسية للعدالة أساسًا لجميع العلاقات. ومن ثم سنجد أن مذهبًا أخلاقيًا أو فلسفيًا شاملاً وبسيطًا فى العدالة، من شأنه أن يحكم جميع مراحل الحياة عند الناس. على سبيل المثال، يجب علىَّ؛ كعضو فى اتحاد عمالى؛ أن أوافق على منح الآخرين الذين لا ينتمون إلى الاتحاد نفس الحقوق الأساسية التى يضمنها، ويكفلها المبدأ الأول للعدالة. فى هذه الحالة إذن، وأثناء إضرابنا عن العمل، لا بد أن أمنح هؤلاء الناس ممن لا يريدون الامتثال للإضراب فرصتهم فى أن يعبروا خط حامية الإضراب(**) Picket line، ليدخلوا الشركة التى أُضرب عن العمل ضدها، حتى لو كانت حاجاتهم تتمثل فى

(*) Value Pluralism.

(**) حامية من العمال المضربين يمنعون غيرهم من العمل لضمان نجاح الإضراب. (المترجم).

الحصول على الوظيفة التى أشغلها. فالحق فى حرية التعبير الذى تضمن لى الحق فى الإضراب، هو نفسه ما يضمن لمن يعارضنى الحق فى عبور خط الإضراب. كما سيكون علىَّ داخل الاتحاد نفسه أن أمتثل لمبادئ العدالة فى الاهتداء بتنظيم الحياة الجماعية. على سبيل المثال يجب أن يكون لكل فرد نفس الحق فى السعى لتقلد مناصب قيادية فى الاتحاد أو النقابة. وحيثما يكون هناك عرف يمنع أعضاء معينين؛ ولنقل الأقليات أو النساء؛ من تقلد مناصب نقابية، فإن هذا العرف يجب أن يتغير وتكون الحياة فى النقابة سائرة وفقًا لمبدأ الحرية المتساوية.

يقدم رولز أيضًا رؤية للتطور أو التنمية الأخلاقية التى تشير إلى طريقة إضفاء الروح الاجتماعية على الأفراد، كى يجعلوا من مبادئ العدالة الأبعاد الرئيسية فى حياتهم(٢٤) . على سبيل المثال يجب على الأطفال أن يمروا بتجربة الوضع الأسرى الذى يغذى لديهم الشعور باحترام الذات عن طريق إسباغ الحب غير المشروط عليهم. وبمجرد أن يكون المرء خارج أسرته، فإن احترام مبادئ العدالة يلقى تدعيمًا أكثر، عندما يصبح الفرد جزءًا من جماعات أو تكوينات تعاونية مع الآخرين. وعلى الأفراد أن يتعلموا داخل هذه المنظومات الجماعية، الطريقة التى يساهمون بها بصور مختلفة لتحقيق الغايات المشتركة للجماعة. كما أنه من الواجب عليهم تطوير أسس للتعاون، من خلال بناء أواصر الصداقة، والمحافظة على الفضائل من قبيل الإخلاص والثقة.

تشير هذه الرؤى إلى أن الأفراد فى المجتمع المنظم جيداً، يقبلون أن تكون مبادئ العدالة هى العوامل الرئيسية الحاكمة، عبر جميع المراحل الرئيسية فى حياتهم، بما فى ذلك ارتباطهم فى جماعات أو فى الأسر، أو مع الأصدقاء. فى هذه الحالة هناك مذهب أخلاقى أو فلسفى واحد وشامل، يجب أن يُتخذ أساسًا لتنظيم جميع العلاقات. ومن ثم تحقيق مجتمع عادل، ومستقر. هنا؛ وفى كتابه الليبرالية السياسية **Political liberalism** يجد رولز أن هذا تصوير الطريق إلى مجتمع عادل، على هذا النحو، مسألة غير واقعية(٢٥) . فما هى عدم الواقعية فى أن تجعل من مذهب أخلاقى أو فلسفى واحد وشامل لجميع الحياة أساسًا للمجتمع؟

يدرك رولز أن دفعه من أجل مذهب أخلاقى واحد وشامل موجهًا لجميع شئون الحياة، لن يكون عمليًا فى ظل وجود هذا الخضم الواسع ممن يعتقدون فى مذاهب أخلاقية، ودينية، وفلسفية مختلفة. على سبيل المثال قد يدفع شخص عميق التدين فى سبيل طريقة فى الحياة تشمل الصلاة على مدار اليوم، فى حين سيجد الشخص الأقل تدينًا أن هذه الحياة شاقة عليه إلى أقصى الحدود onerous in the extreme. وقد يطالب البعض بفرصة لإعلاء مذاهب أخلاقية بعينها، تتصارع مع الرؤى الأخلاقية لدى الآخرين فى موضوعات معينة من قبيل الإجهاض، الصلاة داخل المدرسة... إلخ. علاوة على ذلك، يدرك رولز أن كثيراً من هذه المذاهب تعد فى حد ذاتها مذاهب لها معقوليتها، حتى وإن كانت فى صراع مع بعضها البعض. وبالتالى لا يمكن لمذهب واحد؛ بما فى ذلك المذهب الذى يدعم رؤيته للمجتمع المنظم جيداً؛ أن يحوذ الأولوية، بدون حدوث نفى لبعض المساحة الخاصة بمذاهب أخلاقية مختلفة فى المجتمع. والمجتمع الديمقراطى الحديث عند رولز "لا يتميز بمجرد التعددية فى المذاهب الدينية، والفلسفية، والأخلاقية الشاملة، بل بتعددية مذاهب غير متآلفة، ولكنها شاملة ولها معقوليتها"(٢٦) . إذا فالمشكلة الجديدة التى يتناولها رولز فى نقاشه لليبرالية السياسية، تتمثل فى مدى إمكانية تحقيق "مجتمع مستقر وعادل" stable and just society أو مجتمع "يتعاشر فيه المواطنون، ويقرون بمبادئ الديمقراطية الدستورية، حتى فى حالة انقسامهم بفعل مذاهب دينية، وفلسفية، وأخلاقية لها معقوليتها، ولكنها غير متآلفة"(٢٧) .

بناءً على هذه المشكلة الجديدة، يقر رولز بأن الاتجاه نحو تحقيق الاستقرار لا بد أن يأخذ مساراً جديداً، من خلال الاستراتيجية التى تطورت فى رؤيته للمجتمع المنظم جيداً(٢٨) . لأنه من بين هذا الكم الهائل من طرق الحياة المختلفة، ليس هناك مذهب أخلاقى أو فلسفى واحد، مثلما كان الحال مع مفهومه عن المجتمع المنظم جيداً، يمكنه أن يكون المذهب الأساسى. وبدلاً من مقاربة أخلاقية أو فلسفية واحدة وشاملة، نرى رولز دافعًا فى سبيل مفهوم سياسى للعدالة Political conception of justice كأساس للمجتمع. من منطلق هذه الرؤية هناك أفكار سياسية أساسية بعينها، يمكن أن يقال عنها أفكار "ضمنية" implicit فى مجتمع ديمقراطى، ستتيح ازدهار كم كبير من

المذاهب الأخلاقية المتنوعة[٢٩] . ومفهوم رولز عن الليبرالية السياسية؛ كما سنوضح فيما يلى؛ يجسد ويحدد طبيعة هذه الأفكار.

ففى تطويره لمذهب الليبرالية السياسية، يشير رولز أولاً إلى ما يسميه بـ "البناء الأساسى" **basic structure** للديمقراطية الدستورية الحديثة. يتعلق هذا البناء بالمؤسسات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية الأساسية، والتى تشكل معًا نظامًا يحقق وحدة اجتماعية وتعاونًا مستمراً بين المواطنين، على مختلف اعتقاداتهم ومشاربهم، ومن جيل إلى آخر"[٣٠] . على سبيل المثال كان فى ذهن رولز الشرائع الحكومية المتنوعة التى يعتمد عليها المجتمع، ونمط الحياة الاقتصادية التى يدعمها، والشرائع العامة والأساسية التى يسعى إلى الحفاظ عليها، مثل نظام التعليم وأشكال الحياة الاجتماعية، إلخ.

ونجد أن هذا البناء الأساسى للديمقراطية الدستورية، أو المؤسسات، موجهة بواسطة قيم عامة محددة يطلق عليها رولز المفهوم السياسى للعدالة. هذه القيم توجه المجتمع وتنظم المؤسسات الأساسية لتحقيق أهداف محددة ومشتركة، أو ما يسميه رولز بـ "الثقافة السياسية العامة لمجتمع ديمقراطى." فإذا كان الأمر هكذا فما هى الغايات والأغراض من تنظيم المؤسسات الأساسية الخاصة بهذا البناء الأساسى؟[٣١] على صعيد عام تمثل المبادئ السياسية العامة والرئيسية التى تقوم الديمقراطية الدستورية على إنجازها؛ التزامًا بتأمين الحقوق لجميع المواطنين، وضمان الأولوية لهذه الحقوق[٣٢] . نحو هذا الهدف سيناقش رولز؛ فيما يلى؛ عناصر من البناء الأساسى من قبيل الإجماع المتداخل **overlapping consensus**، والعقل العام اللذين يقوم كلاهما لضمان تأمين الهدف الرئيسى للثقافة السياسية العامة، المتمثل فى حماية الحقوق الأساسية لجميع المواطنين. ومن ثم، وفقًا لهذه الرؤية سيتم تنظيم المؤسسات الأساسية التى تصنع هذا البناء الأساسى للمجتمع، بما يتفق مع الالتزام بقيم رئيسية للثقافة السياسية العامة التى تؤمّن الحقوق الأساسية لجميع المواطنين[٣٣] .

وخارج الثقافة السياسية العامة، نجد المجال الاجتماعى أو ما أسماه رولز هو الآخر بالمجال غير العام nonpublic domain أو "ثقافة الحياة اليومية". يشير رولز إلى هذا العالم بوصفه "الثقافة التى تمثل خلفية المجتمع المدنى"، أو نظامًا توجد فيه التكوينات الاجتماعية المتنوعة فى الحياة اليومية، بما فيها الكنائس، والجامعات، والجمعيات العلمية، والنوادى، والفرق(٣٤) . هنا يتحتم على الأفراد أن يوجهوا حياتهم بفعل القيم الخاصة والفريدة، الموجودة فى إطار الجماعة التى ينتخبونها ليكونوا جزءًا منها.

وفى إشارته للأبعاد غير العامة nonpublic dimensions يبدو رولز حريصًا على الإشارة إلى أنه يتحدث عن حيز اجتماعى يوجه الأفراد فى ظله حياتهم بموجب مفاهيم أخلاقية معينة، تتعلق بالجماعات التى ينتمون إليها(٣٥) . كما أنه فى الإطار غير العام، سيكون هناك كثير من القيم المختلفة المقترنة بمختلف المؤسسات غير العامة. وهذه القيم سيتقبلها الناس بمطلق الحرية، حيث تقوم اختياراتهم على خبراتهم مع مجموعة من الالتزامات، والترتيبات الخاصة بالجماعات أو المؤسسات غير العامة التى يطورونها عبر الزمن(٣٦) .

كل واحدة من الجماعات أو المؤسسات غير العامة لديها؛ ما يسميه رولز؛ بـ "المذهب الشامل" comprehensive doctrine. والمذهب يعد شاملاً "عندما يشمل على مفاهيم خاصة بكل ما له قيمة فى الحياة الإنسانية، وكذلك المُثل ideals الخاصة بالفضيلة والطباع الشخصية التى من شأنها أن تخبرنا بالكثير عن سلوكنا غير السياسى". فالمذهب الشامل يحدد قيمًا وفضائل عامة، لا بد أن تحكم نظرتنا داخل سياق الأطر أو الأنظمة غير العامة(٣٧) . علاوة على أن هناك كثيرًا من المذاهب الأخلاقية المتصارعة، والمتنافسة. فبعض الجماعات ستدافع عن التنشئة الدينية المتشددة، فيما سينادى آخرون بالإلحاد. كما أن بعض هؤلاء المتدينين سيدافعون عن دين دون الآخر، وغيرهم ممن يرفضون الدين قد يجعلون من رؤية فلسفية معينة عنصرًا مسيطرًا، وهكذا.

وبوجود هذه الكثرة من المذاهب الشاملة المختلفة، يتضح هنا كيف يختلف مذهب رولز الخاص بالليبرالية السياسية عن مفهوم المجتمع المنظم جيداً الذى وجد فى كتابه نظرية فى العدالة. فالليبرالية السياسية عنده توحى بمفهوم سياسى للعدالة، لا يشير سوى للمؤسسات الأساسية للحياة السياسية، والاجتماعية، وليس للحياة ككل"[٣٨] . ولم يعد رولز يرى مفهومه عن العدالة مُعداً لتقديم مجموعة واحدة من المبادئ التى يمكن تطبيقها على جميع أبعاد الحياة؛ بدءاً من أنشطة تتعلق بالتفاعل مع الحكومة إلى الارتباط بالأصدقاء، والأسرة. فحياتنا توجد فى ثقافتين، ونحن إذ ندخل إلى عالم الثقافة السياسية العامة، فنحن نعيش بفعل قيم قد لا تكون بالضرورة فاعلة بالنسبة لنا، داخل ما ننتمى إليه من أطر أو أنظمة خاصة. بيد أن القيم الخاصة بالثقافة العامة تعتبر معقولة، وجديرة بتأييدنا، لأنها تساهم فى الحفاظ على النظام الدستورى الذى يؤيده الناس على نحو عام فى الثقافة الديمقراطية. والواقع أن هذه القيم تُأخذ كقضية مسلم بها وتعتبر "كامنة latent فى الثقافة السياسية العامة لمجتمع ديمقراطى"[٣٩] .

وفى تطويره للتمييز بين الثقافة العامة، والثقافة غير العامة، صور رولز المجتمع المدنى؛ ليس فقط من حيث كونه يتألف من مبادئ عامة تقيم التزاماً بالحقوق الأساسية، وبنظام ديمقراطى دستورى؛ بل أيضاً على أنه متضمن لحيزٍ اجتماعى مستقل من الجماعات، لا بد من احترام مفاهيمها الأخلاقية الخاصة. والحقيقة أن المفهوم السياسى للديمقراطية الدستورية محدد بطريقة تجعله لا يتداخل مع طرق الحياة الخاصة بالأطر الخاصة المتنوعة، والتى تسلك كل منها وفق مفاهيم أخلاقية، أو دينية، أو فلسفية مختلفة. ولكن فى الوقت نفسه يوحى المفهوم السياسى للمجتمع أيضاً بأنه لن يُتاح لمذهب شامل واحد، قد ينبثق عن أحد الأطر غير العامة بأن يصبح الأساس السائد فى تحديد طبيعة العدالة فى المجتمع، وإلا فقد تتحول الدولة إلى نظام قمعى؛ فاقدة بذلك صفتها الديمقراطية الدستورية[٤٠] .

أ. الإجماع المتداخل(*) والفضيلة المدنية

إذن وفقًا لما سبق، فإن القيم المتعلقة بالمفهوم السياسى لديمقراطية دستورية تعد؛ حسب رولز؛ قيمًا أساسية **fundamental values**. ومن ثم فعندما تدخل قيم أخرى فى صراع مع القيم الرئيسية لمفهوم الديمقراطية الدستورية السياسى؛ خصوصًا فيما يتصل بأهمية وأولوية الحقوق؛ فإن القيم الرئيسية دائمًا ولا بد أن ترجح أهميتها على أهمية القيم الأخرى(٤١) . وبدون أن يكون هذا الالتزام ممكنًا لن يكتسب المجتمع صفته كمجتمع ديمقراطى دستورى.

واستعداد رولز لإعطاء الأولوية للقيم الديمقراطية الدستورية، إنما ينشأ عن همه فى إيجاد أساس للحفاظ على وحدة واستقرار هذا النوع من المجتمعات. ومن ثم فبموجب هذه الرؤية، يؤكد "رولز"على أهمية وجود إجماع متداخل **overlapping consensus**. فما هو الإجماع المتداخل؟ ولماذا يعد مهمًا؟

فى مناقشته لليبرالية السياسية، يدفع رولز بأن الديمقراطية الدستورية لا يمكن أن تبقى، إلا عندما يتقاسم جميع المواطنين تدعيم مؤسساتها الأساسية. وهو ما يعنى أن جميع المواطنين، بغض النظر عما يعتنقونه من مذاهب شمولية خاصة، يجب أن يجعلوا من الأسس الأولية لدورهم كمواطنين الالتزام بإجماع متداخل، يحفظ وينص على تأييد الديمقراطية الدستورية على مستوى المجتمع ككل. وتتمثل الفكرة المحورية للإجماع المتداخل فى أن مؤيدى المذاهب المختلفة، والشاملة إلى حد معقول، يرون إمكانية "التصديق على المفهوم السياسى لـ [الديمقراطية] لكلٍ من وجهة نظره الخاصة"(٤٢) . ويرى رولز أن تدعيم الإجماع المتداخل يتضمن قدرة الناس على احترام التزام عام- بغض النظر عن التزاماتهم الخاصة- بـ "حرية العقيدة والفكر، وأيضًا الفرص المتكافئة العادلة ومبادئ تغطى حاجات أساسية"(٤٣) .

(*) Overlapping consensus.

فضلاً عن الالتزام بهذه المبادئ، يتضمن الإجماع المتداخل تأييداً لثلاثة أبعاد مهمة. البعد الأول يتمثل فى أن تحديد طبيعة الحقوق والحريات الأساسية التى يجب أن يكفلها المواطنون كـ "أولوية خاصة" يجب أن تُقر بوضوح "مرة واحدة وإلى الأبد". هذا المبدأ ينأى بتحديد الحقوق عن "حسبة المصالح الاجتماعية"، وبذلك فهو يرسى بوضوح وحسم قواعد التنافس السياسى". الفكرة الثانية أن المواطنين فى مناقشة أمـــور عامة؛ يجب أن يعتمـــدوا على عمليات ما أسماه "رولز" بـ العقـل العـام public reason(٤٤).

وسوف نناقش لاحقًا طبيعة العقل العام، كما جاءت فى هذا المقام. أما الآن فحسبنا القول إن العقل العام يمثل مقاربة مشتركة للتشاور، وتطوير الأحكام حول أمور عامة. إنها مقاربة معنية بتحقيق إجماع مبدئى، أو إجماع يحمى الحريات الأساسية للجميع. أما العنصر الأخير فى الإجماع المتداخل، فيتمثل فى استعداد الناس لمقابلة بعضهم البعض فى "منتصف الطريق"، وأن يعارضوا بعضهم البعض على شروط سياسية يمكن للجميع تقبلها على الملأ"(٤٥).

وقبل أن نواصل مناقشتنا لهذه النقطة، يحسن بنا أن نحصى التضمينات المهمة للفضيلة المدنية فى مفهوم الإجماع المتداخل، لا سيما أن الإجماع المتداخل يجسد أبعاد الفضيلة المدنية الخاصة بالتسامح الذى وجدناه عند "لوك"، ورؤية "كانط" فى الاحترام المتبادل. فالإجماع المتداخل عند رولز يشمل على تسامح لوك عند قول رولز: علينا أن نتعلم كيف نتقابل والآخرين فى منتصف الطريق. فنحن بهذه الطريقة إنما نتعلم كيف "نعيش وندع غيرنا يعيش". كما أن البعدين الأولين فى الإجماع المتداخل، يعدان من ناحية أخرى بمثابة صور لمبدأ الاحترام المتبادل. ففى منح الآخرين نفس الحقوق التى نتوقعها لأنفسنا، وللمقربين منا، فنحن نضمن لكل فرد معاملة تتصف بحفظ الكرامة، واحترام الذات. علاوة على ذلك فإن مذهب العقل العام؛ مثله مثل رؤية "كانط" للاستخدام العام للعقل الذى ناقشناه فيما سبق؛ يتطلب من الأفراد مشاركة كل منهم الآخر فى تشاور حول قضايا مشتركة، وعامة. وهو المشروع الذى يقتضى

منا؛ كما سنرى فيما يلي؛ أن نضع فى اعتبارنا وجهة نظر الآخرين ممن لا نتفق معهم. فنحن بهذه الطريقة إنما نفصح عن احترام تجاه الآخرين مرة أخرى، ولكن هذه المرة يرتبط الاحترام بمجهود كل منا فى إدخال الآخرين فى صياغة الاتفاقات بصدد قضايا عامة مهمة.

أيضًا يجب أن يكون واضحًا أن رولز يدمج مفهوم لوك فى التسامح، ولكن بأسلوب يعيد من صياغة الفكرة بصورة يعتد بها. فكما رأينا لم يشمل تسامح لوك أيا من الكاثوليك، والملحدين. وهو ما يعود بحد كبير منه إلى أن رؤيته فى التسامح قد أوحت بأنه حتى عند اتفاق الناس ذوى الرؤى المختلفة؛ على أن يعيشوا ويدعوا غيرهم يعيشون. فقد يظل هناك شعور عميق بالخلاف بين الناس، وهذا الشعور قد يساهم فى الميل نحو إنكار نفس الحقوق المتفق عليها للجميع، على من يختلفون بشكل كبير معنا، ولا يتقبلون المعايير الاجتماعية. فمفهوم لوك فى التسامح من شأنه أن يُستخدم لفرض مفاهيم شاملة محددة للعدالة، وملائمة فقط للإطار غير العام، على جميع المواطنين. وعن نفسه يتجنب رولز هذه المشكلة عن طريق تطعيم grafting التسامح بممارسة الاحترام المتبادل.

ب. العقل العام والمواطنة الديمقراطية

فى الديمقراطية الدستورية ينبغى على المواطنين أن يتوصلوا إلى اتفاقات حول قضايا بالغة الأهمية، مثل الإجهاض، وحقوق المثليين، والسياسات الأسرية، والرعاية الصحية، ومكانة الدين فى السياسات العامة وما يدور حولها من جدل، وأمور ترتبط بالحرب والسلام، وتوزيع الموارد الأساسية، إلى غير ذلك. ويكون ذلك بتوظيف ما أسماه رولز بـ "العقل العام". فقضايا مثل هذه تعد مهمة لأنها تتطلب من المواطنين أن يتناولوا هموماً تتعلق بـ "العدالة الأساسية" للمجتمع- تلك الأمور المرتبطة بالمحافظة على ديمقراطية دستورية- لا من وجهة نظر مذاهب شمولية معينة، مثل تلك المنبثقة عن منظور دينى أو أخلاقى، بل المنبثقة عن وجهة نظر مشتركة للقيم التى يتقاسمها الناس

فى الإجماع السياسى المتداخل[٤٦] . وبناء على هذا الالتزام، يتطلب العقل العام من المواطنين "إجراء نقاشاتهم الأساسية فى إطار ما يعتبره كل منهم مفهومًا سياسيًا للعدالة، على أساس القيم التى يمكن أن نتوقع من الآخرين أن يصدقوا عليها[٤٧] .

ووجهة النظر المشتركة التى يمكن أن يتبناها العقل العام، هى ليبرالية فى صفتها. حيث إنها تتضمن "مفهومًا سياسيًا للعدالة" من شأنه "تحديد" حقوق، وحريات، وفرص أساسية بعينها؛ كى "يفرد أولوية خاصة لهذه الحقوق، والحريات، والفرص"، وأيضا ليمنح الأفراد وسائل "مناسبة لكل الأغراض" للاستفادة من حقوقهم، وحرياتهم، وفرصهم الأساسية[٤٨] . عمومًا، فإن الحقوق الأساسية؛ حسب رولز؛ تشمل الحق فى التصويت، والحق فى المشاركة السياسية، وحرية الاعتقاد، والفكر، والاجتماع، وضمان حكم القانون[٤٩] . وقد أطلق رولز على هذه الحقوق والمبادئ الأساسية التى تحدد بنية الحكومة المانحة لها - مثل السلطات المتعددة للجهات المختلفة فى الحكومة- "الضروريات الدستورية"[٥٠] .

ومناقشة القضايا العامة، عند تناولها من منظور العقل العام، تسعى إلى تطبيق للقيم الأساسية للمفهوم السياسى للعدالة، كما ذكرنا فى الفقرة السابقة، أو حل الموضوع قيد التناول. وهو ما يعنى أن ثمة مذاهب شمولية معينة لا يمكن استخدامها مطلقًا. على سبيل المثال، فى مناقشة مسألة الإجهاض، يتفق الناس على تنحية بعض وجهات النظر الدينية جانبًا. وتقتصر مناقشتهم فى المقابل على الإجهاض من وجهة نظر مبادئ عامة ومشتركة، تتضمن بلا حصر فهم الحقوق التى ترتبط بالأمر. فالمواطنون فى موقف كهذا سيسألون كيف لحقوق معينة مرتبطة بالنقاش كالخصوصية مثلا أن تفسر للتوصل إلى حل لقضية الإجهاض. وفضلاً عن عدم الاستناد إلى مذاهب شمولية بعينها كأساس لهذا النقاش، ثمة "إرشادات" معينة ينبغى على الناس إتباعها. من بينها جهود تضمن نزاهة المعلومات المستخدمة فى النقاش وذلك باستخدام الحس العام ومناهج علمية[٥١] . كما يجب أن يكون النقاش متاحًا للجميع، وتكون فضائل مدنية معينة مثل "المدنية" و"المعقولية" هادية للناس "لتحقيق نقاش معقول للمسائل السياسية"[٥٢] .

ومن أجل المحافظة على الديمقراطية الدستورية، يفترض أن يتصرف المسئولون والمواطنون بما يتسق مع مبادئ أو قواعد العقل العام كما وصفناها. فالموظفون العموميون، مثل القضاة والمشرعون، يقومون بهذا عندما "يفسرون للمواطنين أسبابهم في تأييد مواقف سياسية أساسية، فيما يتعلق بالمفهوم السياسى للعدالة، ذلك المفهوم الذى يعتبرونه الأكثر معقولية بالنسبة لهم. وبهذه الطريقة، فإنهم ينجزون ما يمكن تسميته بواجبهم من المدنية تجاه الآخر وتجاه المواطنين"[٥٣] . ويتصرف عامة الناس وفقًا لمعايير العقل العام، عندما يفكرون فى أمور عامة حرجة "كما لو كانوا مشرّعين" وبصدد صياغة أحكام حولهم من وجهة نظر القيم الجوهرية للمفهوم السياسى المتداخل عن العدالة فى ديمقراطية دستورية[٥٤] . فضلا عن ذلك، فإن المواطنين لديهم التزام بمساءلة المسئولين فيما يتعلق بمعايير العقل العام. ومن ثم ينبغى على المواطنين أن "يتبرأوا من موظفى الحكومة والمرشحين لمناصب عامة، ممن ينتهكون العقل العام. وذلك [عبر صناديق الاقتراع]". والحقيقة أن هذه الممارسة تعد بالغة الحيوية بالنسبة لـ "التقوية المتواصلة" للديمقراطية الدستورية[٥٥] .

هذه الرؤية للعقل العام يرى البعض أنها مقيِّدة بلا ضرورة[٥٦] . وذلك لأن الناس أثناء مناقشتهم لقضايا عامة أساسية، يكونون مطالبين بتقليل أهمية مذاهب شمولية خاصة تكون على خلاف مع القيم الخاصة بالمفهوم السياسى المتداخل عن العدالة. على سبيل المثال، إن بعض المؤيدين لدور أعظم للدين فى المجتمع، يشكون من أنه فى النقاشات المتعلقة بمكانة الدين فى المجال العام، بما فى ذلك ما يتعلق من أمور الصلاة على الملأ، تكون القيم الوحيدة التى يمكن أن تتمركز عليها النقاشات تلك القيم التى ترتبط بحرية الاعتقاد ومبدأ الفصل بين الدين والدولة. وبالتالى، فإن القيم الدينية- مثل تلك تعبر عن أهمية الدين بالنسبة للتطور الأخلاقى والروحى للناس- لا تأخذ سوى اعتراف مقتضب، ومن ثم تحرم من مكانة بارزة فى نقاش الدين والمجتمع. والمؤكد، مثلما قد يدفع المؤيدون للعقل العام، أن الناس يمارسون القيم الدينية فى المجال العام. وقد يفصحون عنها فى الخطاب الخاص بالمجال العام أيضًا؛ فحرية التعبير دائمًا ما تحمى هذا الخيار. ولكن ممارسة العقل العام تقر بأن الناس أثناء مناقشة قضايا عامة

سوف ينحون جانبًا- أى لن يعتمدوا على- قيم تنبثق عن رؤيتهم الدينية أو أية رؤية شمولية أخرى. وإلا كيف، والسؤال هنا من المدافعين عن العقل العام، يمكن الحفاظ على ديمقراطية دستورية تقوم على الفصل بين الدين والدولة وحرية الاعتقاد؟ وبالرغم من ذلك فإن المعارضين لهذا النهج سوف يسجلون شكوتهم من أن رؤاهم الدينية والأخلاقية، قد عوملت بطريقة غير منصفة سواء باستبعادها من الاعتبار، أو، فى حالة أخذها فى الاعتبار، لحرمانها من مكانة بارزة فى القانون والسياسة العامة الممنوحة للآخرين.

ومن هنا، فإن رولز الذى يرى العقل العام أساسًا للاتفاق بين الناس وبعضهم البعض، بمختلف مذاهبهم الدينية والأخلاقية الشاملة، لا يرى برغم ذلك العقل العام كعلاج يضبط الاتفاق دائمًا بين الناس. يقول رولز إن ممارسة العقل العام "لا يؤدى دائمًا إلى اتفاق عام بين الرؤى[بصدد حل مشكلات معينة] ، وليس من الخطأ أن يكون كذلك"[٥٧] . فهناك أسباب مختلفة تفسر هذا الوضع، كل منها تم مناقشته فيما يشير إليه رولز بـ "أعباء الحكم"**burdens of judgment**. على سبيل المثال، إن الدليل الذى يستخدمه الناس لتأييد مواقفهم بصدد قضية مطروحة، قد يكون محل خلاف ومعقد، بما يجعل من الصعوبة بمكان تحقيق أساس للاتفاق. أو قد تكون هناك منظورات معيارية متنافسة، ترتبط بكل جانب من جوانب القضية. وهو ما يؤثر فى الطريقة التى يفسر بها الناس المعلومات المتوافرة، وكذلك الطريقة التى ينبغى بها تفسير المبدأ العام فى حالة معينة[٥٨] .

وبناء على هذه الجوانب وغيرها، فإن نقاشات سياسية كثيرة لقضايا مهمة، تقوم على القيم الصامتة للمفهوم السياسى للعدالة الوارد هنا، قد تنتهى إلى "توقف" أى عدم التوصل إلى اتفاق. حيث يقول رولز "إن المفاهيم السياسية المعقولة للعدالة لا تؤدى دائمًا إلى المحصلة نفسها"[٥٩] . فى مثل هذه الظروف، وحيث تكون القضايا محل تنافس وخلاف شديد، تصبح الطريقة الأفضل لاتخاذ قرار حيالها هى من خلال التصويت، والذى ستكون محصلته "أمرًا شرعيًا فى نظر الناس" وذلك مادام موظفو الحكومة الذين يدلون بأصواتهم يفعلون ذلك "بالاتساق مع فكرة العقل العام"[٦٠] .

وهذا الظرف الذى يتميز بوضعه فى الاعتبار الرؤى المختلفة لعدد كبير من الناس، لا يجب أن يكون بالضرورة علامة على عجز العقل العام عن الإسهام فى ديمقراطية دستورية مستقرة فى مجتمع يعج بمذاهب شمولية متنافسة. بل بالعكس، يكون دليلاً على أهلية العقل العام على القيام بذلك تحديداً. فالقدرة على الانخراط فى نقاش يتوج بفهم الناس وتوفير مساحة للرؤى المختلفة التى ربما كانت غير مأخوذة بعناية فى الاعتبار من قبل. وكذلك الاعتراف بالأهمية التى يمثلها المفهوم السياسى فى تحقيق ذلك، يضمن احتراما أعمق وسط المواطنين لتلك المبادئ والديمقراطية الدستورية التى وضعوها. يقول رولز "إن المواطنين يتعلمون ويربحون من الجدل والاتفاق. وعندما تسير اتفاقاتهم وفق العقل العام، فإنهم يعلمون المجتمع الثقافة السياسية، ويعمقون فهمهم للآخر حتى فى حالة استحالة التوصل إلى اتفاق"(٦١) .

ج. المجتمع المدني والليبرالية السياسية

عموماً لا يمكن لمجتمع رولز الذى يجسد وجهة نظره فى الليبرالية السياسية، أن يظل باقيًا إلا إذا دعم الناس قيم الإجماع المتداخل. فإذا ما اعتنق الناس وأيضا تصرفوا وفق معتقدات تنتهك من مبادئ هذا الإجماع، لن يكون ممكنًا المحافظة على ديمقراطية دستورية. فما طرق المحافظة على تأييد الناس لقيم الإجماع المتداخل؟ أربعة طرق نسردها فيما يلى:

أولاً: يدفع رولز فى سبيل وجود حد أدنى من صيغ التعليم المدنى للمجتمع. على سبيل المثال لا بد للأطفال الأعضاء فى طوائف دينية مختلفة بمن فيهم المعارضون للثقافة الحديثة، ومن يرغبون بالتالى فى أن يعيش أعضاء جماعتهم بعيداً عن العالم الحديث، أن ينالوا قسطًا من تعلم الأسس الدستورية لنظام ليبرالى. فتعليم الأطفال حقوقهم الأساسية يعد أمراً ضرورياً، بحيث، وفقًا لما ذكره رولز:

"يعرفون بوجود حرية الاعتقاد فى مجتمعهم، وأن الارتداد عن دين أو عقيدة ما ليس جريمة يعاقب عليها القانون. وهذا كله يضمن ألا تقوم عضويتهم المستمرة فى طائفتهم الدينية عند بلوغهم سن النضج على جهل بحقوقهم الأساسية، أو الخوف من العقاب على جرائم لا تعتبر كذلك إلا فى طائفتهم الدينية(٦٢) .

والحقيقة أن تربية الأطفال يجب أن تمكنهم من فهم القيم والمعايير الأساسية للمجتمع المدنى، بحيث "يمجدون الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعى فى علاقتهم ببقية المجتمع". وكما أن التعليم داخل إطار دينى، لا بد أن يُعد الأطفال لأن يكونوا مكتفين ذاتيًا، وقادرين على التعاون مع غيرهم من أعضاء المجتمع بشكل منصف أو بما يحفظ الحقوق الأساسية لكل منهم(٦٣) .

ثانيًا: يعى رولز أن الناس الذين يدعمون قيم الإجماع المتداخل؛ إنما يفعلون ذلك لأنهم يتوقعون ألا تتدخل الدولة فى حياة الجماعات المختلفة التى تعتنق مذاهب أخلاقية مختلفة، تتحلى جميعها بقدر من المعقولية. ونحو هذا الهدف يجب على الدولة أن تكون محايدة تجاه القيم، والطرق المختلفة للحياة التى تسود المجتمع بشرط ألا تكون القيم محل النقاش واقعة فى إطار "المفهوم السياسى العام للعدالة". فالواضح أن وجهة نظر رولز بصدد الحيادية، أو فكرة أن الدولة يجب أن تمنح مساحة لتنوع القيم المتنافسة بدون تفضيل أى منها على الأخرى، لا يعنى أن للناس الحق فى اختيار طريقة فى الحياة من شأنها أن تهدد، بأى شكل ما، الحقوق الأساسية للمواطنين فى المجتمع. فالحقيقة أنه ذكر أن وجهة نظره فى الحيادية أو ما يسميه بـ "أولوية الحق " priority of right؛ أو فكرة تأمين الحقوق الأساسية للجميع؛ "تسمح بأن تقتصر المفاهيم المباحة التى يمكن اتباعها على تلك (التى تحترم مبادئ العدالة)"(٦٤) .

ثالثًا: بسبب هيمنة بنية أساسية متحققة فى التزام بمبادئ نظام دستورى عادل، فإنه على مر الوقت، وفى النهاية، سوف تنبذها التكوينات الجماعية الخاصة التى لديها من القيم ما ينتهك هذه المبادئ. وهى الظاهرة التى يشير إليها رولز بـ "الحقائق الخاصة بعلم الاجتماع السياسى للحس العام"(٦٥) . ويعتقد رولز أن البنية الأساسية لديمقراطية دستورية والقيم التى تقوم عليها، من شأنها أن تؤثر فى أى المذاهب الشمولية التى ستنتهى الجماعات المختلفة إلى تبنيها. على سبيل المثال، إن الجماعات الدينية التى تتطلب تسامحًا دينيًا تكفله الحكومة سوف "تتوقف عن الوجود"(٦٦) . فضلاً عن ذلك، فإنه نتيجة لتبنى جماعات خاصة لقيم العقل العام، فعلى مدار الوقت، لن

يكون هناك اعتبار لقيم معينة فى المجتمع الذى يصفه رولز. فأى جهد لتشريع العبودية سيعتبر انتهاكًا للمبادئ الأساسية للعدالة، ومن ثم ستكون "خارج الأجندة [السياسية](٦٧) .

رابعًا: سيدعم الناس الإجماع المتداخل عندما يُتاح لهم كمواطنين الترويج، أو الإعلاء من شأن مذاهب أخلاقية شاملة مقننة فى سياق عملية التفكير العام بصدد قضايا عامة. وهنا سيتفق رولز فى أنه من المقبول بالنسبة للأفراد أن يدخلوا المجال العام، ويقدموا كأساس لموقفهم حيال قضية عامة أسبابًا خاصة تنبثق عن تجربتهم الدينية. فهم يمكنهم عمل ذلك، ولكن بشرط وجود أحد القيود المهمة. فهم فى تقديمهم قيمهم الأخلاقية الشاملة، يجب أن يعملوا على " تقوية فكرة العقل العام نفسه"(٦٨) . هنا قد يدفع البعض بأن المجتمع فى حاجة لأن يولى القيم الدينية مزيداً من الاحترام، من أجل مجموعة شاملة من الأسباب؛ تشمل تلك المعتقدات الدينية التى تساهم فى الاستقرار الأخلاقى، أو التى تساعد الناس فى الحصول على الرضا والسعادة، والتى بدونها أيضًا لن توجد هذه السعادة والرضا فى وضع يسوده التنافس الشديد فى المجتمع الحديث. ويمكن تقديم هذه القيم الأخلاقية فى سياق المجال العام public realm بطريقة تبين كيف أن التقاليد الدينية تقوى من قيم العقل العام. على سبيل المثال فى غمار النقاش حول كيفية التعامل مع عقوق الأبناء، فإن "س" من الناس لا يحفل بأهمية الأفكار الدينية فى غرض كهذا؛ قد تتبدى له فضيلة هذا النوع من التصرف، إذا تسنى له معرفة أن السياسات الدينية قد تساعد فى إرساء بيئة من شأنها تأمين ما يعد ذا قيمة رئيسية للعقل العام، أى الحقوق الأساسية لجميع الناس. فالمسألة بالنسبة لرولز هى أن:

المذاهب الشمولية المعقولة، [تلك التى تؤيد مجتمع ديمقراطى] ، سواء كانت دينية أو غير دينية قد تدخل فى نقاش سياسى عام فى أى وقت، شريطة أنه فى المسار الطبيعى، فإن الأسباب السياسية السليمة – لا الأسباب التى تعطى بمفردها من قبل مذاهب شمولية– المقدمة فى هذا السياق تكون كافية لتأييد أى شىء تذكر المذاهب الشمولية أنها تؤيده"(٦٨) .

فهذه الخبرة في نظر رولز، تمكن الناس من فهم كيف يحترم المواطنون قيم نظام دستوري يتماشى مع التزامهم بقيم أخلاقية ودينية شاملة معينة(٧٠) . والشيء الذي يعضد الصلة بين المعتقدات الأخلاقية والدينية في الحياة اليومية وبين القيم الدستورية الأساسية، إنما يكثف من احترام الإجماع المتداخل الذي يقيم العقل العام. ويرى رولز أن القضاة يساهمون في تقوية العقل العام، عندما يبتون في قضايا. ومن ثم فمن الملائم للمواطنين أن يتجهوا في طريق النظام القضائي الذي يفسر ويطبق "قيم دستورية أساسية" في تقديم قراراتهم في القضايا(٧١) . حتى عندما يختلف المواطنون حول هذه القرارات، ويكونون بذلك مدفوعين إلى المشاركة في نقاشات للدفاع عن رؤاهم، فمن المرجح أن يتمكنوا من مبادئ دستورية ذات صلة بالأمر(٧٢) . وفي أي الحالتين تصبح التربية في فهم مدني للعقل العام، أكثر احتمالاً من خلال تأثير مهم للنظام القضائي.

من الواضح أن تأثير الليبرالية السياسية؛ بالنسبة لـ "رولز"؛ على أعضاء المجتمع ستكون بمثابة المطالبة بضرورة تعليم قيم الإجماع المتداخل؛ من خلال هذا التنوع من الجماعات الخاصة مثل الكنيسة، والأسرة، وأيضًا الجماعات الأخرى في المجتمع المدني. وأن ننتظر من تلك الجماعات غير العامة الامتثال لتلك القيم. ومما لا شك فيه أن المفهوم السياسي عن العدالة عند "رولز"، وفي اتخاذه هذا الموقف، إنما يعلي من شأن مذهب أخلاقي شامل واحد، ليس مخالفًا لمفهوم المجتمع جيد التنظيم الوارد في كتابه نظرية في العدالة. وهذا يعني أن الأفراد عبر ارتباطاتهم في مجالات المجتمع المدني الخاصة؛ بما في ذلك الأسرة، والمؤسسات الدينية يجب أن يتأكدوا من أن المذاهب الرئيسية للمفهوم السياسي للعدالة عند رولز خاصة فيما يخص احترام الحقوق الأساسية للعقل العام، يجب أن يكون دائمًا محفوظًا ومصونًا. إن رولز يبدو؛ مثلما تشير سوزان أوكين Susan Okin بمفهومه عن الليبرالية السياسية؛ في سبيله إلى الدفع بأن الأشخاص في مجتمع عادل، يجب أن ينظموا حياتهم ككل- وليس فقط الجوانب السياسية منها- بما يتفق مع العدالة"(٧٣) .

مع ذلك، فإن ميزة الشمولية التى تتصف بها الليبرالية السياسية عند رولز؛ هو ما يحبذها بدرجة كبيرة لدى المدافعين عن مجتمع مدنى ليبرالى. فهى أولاً وقبل كل شىء من شأنها بكل تأكيد، ألا تسمح فقط بإمكانات متنوعة للحياة، بل أيضًا ستعمل كمصد ضد سلطة الحكومة. كما أن الحيز المستقل عند رولز يوجد فى إطار بيئة أخلاقية أوسع، بل ويدعم من وجودها. هذه البيئة تشتمل على احترام الفضائل المتنوعة من تسامح واحترام متبادل. والفضيلة الأولى تطلب منا أن نعيش وندع غيرنا يعيشون مع أشخاص يعتنقون من القيم ما يختلف عن قيمنا. أما فضيلة الاحترام المتبادل فتتطلب منا النظر بدقة واعتبار فى رؤى الآخرين عند تناولنا لقضايا عامة، ولكن دائمًا بطريقة تحقق التقدم للالتزام لتأمين الحقوق الأساسية للجميع.

٤ . الرد والرد المضاد

لقد أراد لوك، مثله مثل رولز، أن يزيل من الساحة السياسية القضايا المثيرة للجدل الدينى. فقد كان معنيًا بحصر انخراط الدولة فى المصالح المدنية مثل الحياة والحرية، إذ لا ينبغى لها أن تنخرط فى مواقف المدافعة عن الالتزام بمذاهب أو مؤسسات دينية. وبالطبع وكما رأينا فى الفصل التاسع، لم ينفذ لوك هذه الرؤية تنفيذًا كاملاً، حيث إنه تحدث حول قيود محتملة من قبل الدولة على اللاأدريين والملحدين والكاثوليك. وكان من شأن رولز أن ينتقد غياب الاتساق عند لوك بقوله إنه يأمل فى تنفيذ مشروعه بطريقة كاملة. فالدولة ينبغى لها أن تحقق التقدم وبصورة حقيقية لمبادئ عامة، وهو ما يعنى حرية الاعتقاد الدينى، بدلا من تعزيز منظور دينى طائفى معين، كما بدا الأمر عند لوك. وقد يتفق لوك مع هذه الرؤية، باستثناء ما يمكن إرجاعه فى الحقيقة إلى رولز من أن المعتقدات التى يعتنقها الناس فيما يسميه رولز بالمجال الخاص، ستكون بالغة القوة بما يكفى لإلغائها من المجال العام. وهذا الهدف قد يتحقق فقط إذا استطاع الأفراد انتهاج قيم خاصة بشىء من الشك skepticism. ولكن هل هذا محتمل، خصوصا فى مجتمع يرتبط فيه كثير من إحساس المرء بكيانه، باعتقاده فى حقيقة قيمه الخاصة؟ قد لا يظن لوك أن هذا ممكنًا.

ردًا على ذلك كان من شأن "رولز" أن يدفع بأن الشك ليس هو القضية هنا. والأهم منه هو وجود وجهة نظر متداخلة بين الناس، ملتزمة بتعزيز المبادئ العامة لديمقراطية دستورية. في هذا السياق، يمكن للناس أن يدخلوا المجال العام مناصرين لرؤى دينية معينة، ولكن سيتحتم عليهم عمل ذلك بطرق تعطى الأولوية للقيم العامة الخاصة بالمجتمع. وكان لوك سيذكر بلا شك أن هذا الموقف ينقذ رؤيته. إذ يتطلب من الناس ليفعلوا ما يريده رولز أن يخففوا من معتقداتهم الدينية، أو لنقل أن يصبحوا متشككين في أهميتها. ولم ير لوك هذا حادثًا في الواقع، وقد يقول إن الناس سيرون في هذه الممارسة ثمنًا باهظًا لتحقيق مجتمع مدنى. ولكن رولز سيقول إن كثافة الناس في المعتقد ستحد من حجم الخلاف مع معايير العقل العام، وقيامهم بهذا ليس وظيفة الشك بل هو التسامح بعينه الذى ناصره لوك. والحقيقة أن من بين طرق قراءة لوك أن نوحى بأن هذه الإمكانية تنبثق عن مذهبه في التسامح.

وإذا أتينا لـ "روسُّو" فيمكن لـ "رولز" القول بأن "روسُّو" كان يأمل في تحقيق إرادة عامة لن يكون من شأنها؛ بكل تأكيد؛ أن تلغى المجال غير العام، ولكنها تحت كل الاحتمالات كان لها أن تقلل من ثقله. فلم يكن لدى روسو خيار إلا تقليص العالم الخاص، بناءً على التزامه بمعايير العالم العام. ومن ثم سيدفع "رولز" بأن المجتمع المدنى الحديث سيرفض "روسُّو"؛ لأنه بخس المجال الخاص قدره. فمعظم الناس في العالم المعاصر يرغبون في جعل المجال الخاص أكثر اتساعًا، وبروزًا، وشأوًا. ومن ثم فهم يقاومون تعدى الحياة العامة على الحياة الخاصة من خلال التجربة الديمقراطية. علاوة على أن وجهة نظر "روسُّو" فيما يخص المشاركة العامة تفتقد إلى حدٍ ما؛ بالنسبة لـ "رولز"، وبرغم ما تستحقه من ثناء؛ إلى نوع البناء الذى قدمه رولز من خلال رؤيته للعقل العام. وسيدفع "رولز" بأن القيمة العظيمة للعقل العام كونه يتيح للأفراد تحقيق صيغة من الإجماع المبدئى المتمثل في هذه الحالة، في وجهة نظر الأغلبية التى لا تنفى الحماية المتساوية لحقوق الجميع. إلا أن الإرادة العامة عند روسُّو قد تشجع الناس؛ حسب "رولز"؛ على الاجتماع معًا للبت في قضايا معينة، بغض النظر عن حقوق من لا يتفقون على مفهوم الصالح العام الذى تحدده الإرادة الجماعية للناس. وبرغم أن

روسُّو لم يكن ليأمل فى حدوث هذا، فما المانع من وقوعه؟ من شأن العقل العام عند رولز أن يضمن؛ مثلما أمل هيجل فى ذلك؛ أن يتميز ما يظهر من إجماع بكونه إجماعًا قائمًا على مبادئ، إجماعًا يمضى قدمًا بالالتزام بمبادئ عقلية مشتركة.

ولا شك أن روسُّو كان سيرد على رولز بالتصريح بأن الأخير قد قلص العالم الخاص، مثلما فعل هو بجعله خاضعًا لمعايير العقل العام. كما كان لـ "روسُّو" القول بأن "رولز" لم يضع بشكل كامل أساسًا للتفكير العام والتشاور بين المواطنين. وذلك لأنه يتيح لكثير من وجهات النظر المتنوعة والمتناقضة فى الغالب، أن تظل جزءًا من الحياة العامة لأعضاء المجتمع المدنى. هذا بالإضافة إلى ما يدفع به رولز من وجود مذاهب أخلاقية متعددة ولها معقوليتها؛ ما لم تكن متناقضة؛ موجودة فى الحيز الخاص للمجتمع المدنى. فإذا كان الأمر كذلك؛ والحجة هنا لـ "روسُّو"، فإن التشاور بصدد القضايا سيتعرض دائمًا للتشوش بفعل وجهات النظر الأخلاقية المختلفة والمتضاربة، ما ينتج عنه صعوبة الاتفاق على طبيعة الخير العام، إذا ما لم يكن هذا مستحيلاً. ومن ثم يدفع روسُّو هنا فى سبيل الحاجة إلى دين مدنى، من شأنه أن يقلل أو يخفض من وجود وأثر تلك المذاهب على التشاور العام، بحيث يمكن التوصل إلى مفهوم للصالح العام. وهو التحرك الذى سيراه "رولز" مهددًا للحقوق الأساسية.

أما عن ليبرالية "مل" فهى تسعى؛ بالنسبة لـ "رولز"؛ إلى فرض مذهب أخلاقى شامل وحيد على المجتمع ككل(٧٤) . فـ "مل" وكما رأينا يؤكد على أهمية الملكات العليا للعقل، ويربطها بحرية كاملة وكلية. سيدفع رولز هنا بأن الأمر بالنسبة للبعض، بل لكثيرين فى الحقيقة، يتمثل فى وجود قيم أكثر أهمية، مثل العيش فى سياق من التقاليد الدينية، أو تكوين صداقات، أو التمتع بوقت الفراغ. ولا يمكن إنكار أىٍّ من هذه القيم بدون تفويض الحرية الكاملة لكل فرد. رد "مل" على رولز هنا يتمثل فى الزعم بأن "رولز" بإعلائه من العقل العام، إنما فى الحقيقة يقوى نظرة "مل" بدون الاعتراف منه بذلك. فإذا كان للناس أن يجعلوا من العقل العام أساسًا للقرارات الخاصة بقضايا عامة، سيكون عليهم أن يقللوا من أهمية الاتجاهات التى تعوق تطوير الملكات العليا

عند "مل". حيث إن هذه الملكات العليا هى التى تجعل التحقق الكامل للعقل العام ممكنًا. ومن شأن رولز هنا بالطبع، ألا يقبل هذا النقد لرؤيته للعقل العام. ومن ثم سيزعم أن العقل العام؛ بالطريقة التى تناوله بها؛ وأيضًا وبالتأكيد وجهة نظره فى الليبرالية السياسية إنما وضعا لتقديم عرض واسع a wide array من الطرق المتنوعة للحياة. إلا أن "مل" كان سيدفع بأن "رولز" لا يمكنه السير فى اتجاهين فى وقت واحد. فهو لا يمكنه أن يعلى من مفهوم العقل العام الذى يتطلب وضع "الملكات العليا" فى أولوية الحياة، بينما ينكر فى الوقت نفسه ضرورة إعطاء الأولوية لهذه الملكات.

ويأتى كانط بدوره ليدفع قائلاً: كى نضمن حماية تلك المؤسسات العادلة؛ فمن الضرورى أن نرسى دعائم نظام تنتظم فيه المصالح المتنوعة فى المجتمع، بطريقة تسمح لها بأن تقوم بالمراقبة، والحد من نفوذ بعضها البعض. وبدون اتخاذ هذه المقاربة، فحتى المؤسسات العادلة أو تلك المنطوية على تدعيم مبادئ منصفة، ستتعرض للجَور من قبل أىٍّ من المصالح، أو ائتلاف المصالح المسيطر على المجتمع. إلا أن "رولز" سيرفض هنا ما يشير إليه بـ "أسلوب التعايش السلمى المؤقت" modus vivendi كأساس لتدعيم المؤسسات العادلة، وسيلمح إلى مثال التسامح الدينى فى توضيح موقفه. ففى هذا الوضع تتعلم الجماعات المختلفة تحمل بعضهم البعض. ولكن قيامهم بذلك يعتمد على توازن القوة بينهم. فعندما ينعدم هذا التوازن؛ مثلما يحدث على سبيل المثال عندما تحرز مجموعة ما قوة تفوق الجماعات الأخرى؛ يسقط التعايش. ووقتئذٍ لا تعد الجماعة الأقل شأنًا؛ فيما يتعلق بالقوة؛ من بين المتسامح معهم(٧٥). إذن؛ بالنسبة لـ "رولز"؛ هناك حاجة لوجود أساس أقوى لتأمين المؤسسات العادلة، ولذلك يدفع بأنه لكى نحافظ على مجتمع مدنى ملتزم بتأمين الحقوق للجميع؛ يجب على المواطنين أن يتحلوا بالتزام قوى بالقيم المرتبطة برؤيته فى الليبرالية السياسية؛ بما فى ذلك تدعيم ما يدعوه بالإجماع المتداخل.

رد هيجل على رولز كما هو متصور، سيكون بدفعه بأن رؤية رولز فيما يخص العلاقة بين الدولة والمجتمع، ليست مجسدة على نحو جيد. فقد وصف هيجل؛ كما

نتذكر؛ المجتمع المدنى على أنه يتألف من مصالح متصارعة، لن تحترم من جانبها حاجات المجتمع الأكبر. ولتحقيق آمال الصالح العام تدخل الدولة المجتمع المدنى لتحدد المعايير التى يجب على المصالح الاجتماعية المختلفة أن تكيف نفسها وفقًا لها. وقد حققت الدولة هذا الهدف من خلال الحفاظ على ما أسماه هيجل بالنقابات. وهنا سيرد "رولز" على هذه الرؤية الخاصة بالعلاقة بين الدولة والمجتمع؛ بدرجة كبيرة من الشك. فالأهمية الأساسية بالنسبة لـ "رولز" أن تكون الجماعات المختلفة التى تصنع هذا الحيز المستقل من المجتمع المدنى حرة فى اتباع مذاهبها الأخلاقية، وطرقها فى الحياة التى تقرها بنفسها. وإلا لكان للدولة أن تتدخل فى أنشطة هذه الجماعات، وتحدد نظراتهم العامة، فهى إذن ستفرض على هذه الجماعات مذهبًا أخلاقيًا شاملاً. ومن ثم سيكون من شأنها أن تقوض ما تستحقه هذه الجماعات من استقلالية، وهى المقاربة التى قد تهدد الحقوق التى تضمنها الليبرالية السياسية عند رولز.

وبالنسبة لرؤية هيجل الخاصة بأن الصالح العام لا يمكن أن يخدم جيداً فى المجتمع المدنى، بدون وجود الدولة؛ كما تصورها؛ سيرد "رولز" قائلاً إنه وفقًا لرؤيته عن المجتمع المدنى تعمل الدولة فى ضوء احترام تلك الأسس الدستورية التى تضمن الحقوق الأساسية لكل فرد فى المجتمع. فضلاً عن ضرورة وجود عملية من التفكير العام، يشارك الأفراد من خلالها وجهات نظر بعضهم البعض، ويبحثون معًا عن الأسباب العامة التى يمكن للجميع قبولها كأساس للسياسات. وهذه المقاربة ستكون من شأنها مساعدة الأفراد فى التغلب على الاتجاهات المتمركزة حول خدمة الذات، بحيث يمكنهم العمل مع بعضهم البعض ليفصحوا عن حاجات المجتمع ككل، بدون وجود أىٍّ من "نقابات" هيجل، أو ما قد يوصف بالنسبة لـ "رولز" بدولة هيجل الأكثر اقتحامًا.

هوامش الفصل الخامس عشر

(١) John Rawls, A Theory of Justice, (Cambridge: Harvard University Press, 1971).

(٢) John Rawls, Political Liberalism, (New York: Columbia University Press, 1993).

(٣) Rawls, A Theory of Justice, ص ص ١١-١٧ .

(٤) Ibid., pp. 136-37.

(٥) Ibid., p. 137.

(٦) Ibid., p.142.

(٧) Ibid., pp. 152-53.

(٨) Ibid., p. 62.

(٩) Ibid., pp. 60, 83.

(١٠) Ibid., p. 61.

(١١) Ibid., pp. 83-84.

(١٢) Ibid., pp. 74-75.

(١٣) Ibid., p. 61.

(١٤) Ibid., p. 62. Also, Rawls, Political Liberalism, ص ٢١٨ .

(١٥) Stephen Holmes, "The Gatekeeper," review of Rawls's Political Liberalism, The New Republic, October 11, 1993, ص ٤٢ .

(١٦) Rawls, A Theory of Justice, ص ٦٢ .

(١٧) Rawls, Political Liberalism, ص ص ٢١٨ . Also Rawls, A Theory of Justice, ص ٦٢ .

(١٨) Rawls, A Theory of Justice, ص ص ٤٥٣-٥٤ .

(١٩) Ibid., p. 521.

(٢٠) Ibid., pp. 522-23.

(٢١) Ibid., p. 523.

(٢٢) Ibid., p. 523.

(٢٣) Ibid., p. 458.

(٢٤) Ibid., pp. 461, 464-68, 740, 472.

(٢٥) Rawls, Political Liberalism ص xvii. Also see, Susan Moller Okin's review of Rawls's Political Liberalism in America Political Science Review. 87:4, December, 1993, ص ١٠١٠.

(٢٦) Rawls, Political Liberalism, ص xvi.

(٢٧) Ibid., p. xviii, Emphasis is added.

(٢٨) Ibid., p. xvii.

(٢٩) Ibid., p. 13.

(٣٠) Ibid., pp. 11-13.

(٣١) Ibid., pp. 13-14.

(٣٢) Ibid., pp. 175, 156-57.

(٣٣) Ibid., p. 175.

(٣٤) Ibid., p. 14. Also, 34 ص ٢٢٠ .

(٣٥) Ibid., p. 220.

(٣٦) Ibid., pp. 221-22.

(٣٧) Ibid., pp. 175, 14.

(٣٨) Ibid., p. 175.

(٣٩) Ibid., p. 175.

(٤٠) Ibid., p. 37, also ص ١٧٥ .

(٤١) Ibid., pp. 156-57.

(٤٢) Ibid., p.. 134 ، ٢٢٤ .

(٤٣) Ibid., p.. 164.

(٤٤) Ibid., pp. 161-62.

(٤٥) يشير رولز إلى هذه الأبعاد الخاصة بوصفها أبعادا محورية فى وصف أساس "إجماع دستورى مستقر،" ولكن هذه الأبعاد فى رأيه تعد أيضًا متكاملة ومندمجة مع فكرة إجماع متداخل. انظر رولز:
Rawls, Political Liberalism, pp. 144, 156,-57, 161, 164-68..

(٤٦) Ibid., pp. 224-25.

(٤٧) Ibid., p.. 226.

(٤٨) Ibid., p. 223.

(٤٩) Ibid., p. 227.

(٥٠) Ibid., pp.227-32.

(٥١) Ibid., p.224.

(٥٢) Ibid., pp. 224-25.

(٥٣) Rawls, The Law pf People, (Cambridge: Harvard University Press, 1999), p. 135.

(٥٤) Ibid., p.. 135 ، والتشديد بالحروف المائلة فى النص الأصلى.

(٥٥) Ibid., p. 135-36.

(٥٦) William A. Galston, Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practices, (Cambridge, Cambridge University Press, 2002). Pp. 116-17, 121; Fred. M. Frohock, "The Boundaries of Public Reason," American Political Science Review 91:4. December 1997, pp. 841-842.

(٥٧) Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited," p. 170.

(٥٨) Rawls, Political Liberalism, pp. 54-

(٥٩) Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited," pp. 168-69.

(٦٠) Ibid., p.. 169.

(٦١) Ibid., p.. 170-171.

(٦٢) Rawls, "Justice as Fairness: A Restatement, (Cambridge, Harvard University Press, 2001), p. 156.

Ibid., p. 267. (٦٣)

Rawls, Political Liberalism, pp. 192-93. (٦٤)

Ibid., p.. 193 (٦٥)

Ibid., p.. 196-97. (٦٦)

Ibid., p.. 151. (٦٧)

Ibid., p. 247. (٦٨)

Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited," p. 152. (٦٩)

Ibid., p.. 153 (٧٠)

Rawls, Justice as Fairness, p. 146. (٧١)

Ibid., p.. 146 (٧٢)

Susan Moller Okin's review of Rawls's Political Liberalism in American Political Science Review, 87:4, December, 1993, p. 1011. (٧٣)

Ibid., p. 199. (٧٤)

Ibid., pp. 147-49. (٧٥)

قراءات مقترحة

Berger, Fred R. Happiness, Justice, and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill. Berkeley: University of California Press, 1984.

Cowling, Maurice. Mill and Liberalism. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Gray, John. Mill On Liberty: A Defense. London: Routledge & K. Paul, 1983.

Ryan, Allan. John Stuart Mill. New York: Pantheon Books, 1970.

Sammel, Bernard. John Stuart Mill and Pursuit of Virtue. New Haven: Yale University Press, 1984.

Stephen, Sir James. Edited. Liberty, Equality, Fraternity. Indianapolis L Liberty Fund 1993.

Ten, C. L. Mill on Liberty. Oxford University Press, 1980.

Thompson, Dennis F. John Stuart Mill and Representative of Government. Princeton: Princeton University Press, 1976.

Thoronton, Neil. The Problem of Liberalism in the Thought of John Stuart Mill. New York: Garland, 1987.

الفصل السادس عشر

الرؤية المحافظة: "بيرك" و"توكفيل" و"أواكشوط"

١ . مقدمة

نتفحص فى هذا الفصل أفكار كل من إدمون بيرك Edmund Burke (١٧٢٩ – ١٧٩٧) وألكسى دى توكفيل Alexis de Tocqueville (١٨٠٥ – ١٨٥٩) ، ومايكل أواكشوط Michael Oakeshott (1901- 1990). وهم كتّاب يعد المجتمع بالنسبة لهم مستودعًا للحكمة الكامنة فى الخبرة التراكمية. فقد ناقش كلّ منهم المجتمع فى ضوء تلك القيم، والتقاليد، والمؤسسات التى ثبتت على محك الزمن فى مجرى مواجهة التحديات، والمشكلات المتواترة، والمستمرة. حيث نرى أن التيار المحافظ يميل إلى رؤية هذه الأبعاد التقليدية للمجتمع كأسس ذات أهمية بالغة فى إرساء المجتمع المدنى الذى يمكنه منح الحقوق والحريات، وأيضًا توفير مناخ الفضيلة المدنية.

وثمة أسباب عديدة لوجود ذلك النهج. أولها: أن المحافظين يسعون إلى التعلم من هذه التقاليد الحقائق العملية والدائمة التى تساعد عند احترامها، على نحو سليم، فى المحافظة على التزام طويل الأمد بالمجتمع المدنى. فضلا عن ذلك، فإن تلك التقاليد تعد الأرضية لهوية كل شخص. فلا يهم بالنسبة للمحافظين إلى أى مدى نحن أحرار، فبدون وجود القيم والتقاليد المشتركة، ستفتقد حياتنا أى معنى لها. والسبب فى هذا هو أن الحرية فى الوقت الذى تسمح فيه لنا بامتلاك خيارات كثيرة، فإنها لا تمنحنا فى حد ذاتها تلك القيم الجوهرية، التى توجد على سبيل المثال فى الأنساق الدينية أو أية أنساق ثقافية خاصة، تمكننا من عيش حياة ذات معنى خالد.

فى هذه الحالات الخاصة بالكتاب المحافظين الثلاثة الذين نناقشهم فى هذا الفصل، نجد أن التقاليد والعادات مأخوذة كمصادر رئيسية مساهمة فى تأمين الشعور بالهوية الشخصية بين الناس، وحماية الحقوق الأساسية، والتزام بالفضيلة المدنية(١) . وسوف يدافع كل كاتب نناقشه فى هذا الفصل، عن أنوا ع مختلفة من القيم الاجتماعية التى تعتبر مسئولة عن كل من التماسك الاجتماعى، والهوية الفردية. ومن ثم هناك مفاهيم مختلفة للمجتمع، ودور الفضيلة المدنية الذى تلعبه فى المجتمع.

بالنسبة لـ "بيرك"؛ فبالإضافة إلى الدين والاهتمام بالتقاليد المرتبطة بكل من الأرستقراطية الطبيعية natural aristocracy، والنظام الطبيعى natural order للمجتمع؛ يتصف المجتمع باحترام أهمية الانتماءات المحلية والاعتدال. وبالنسبة لـ "توكفيل" الذى بيَّن أيضًا مثل بيرك أهمية الدين والاعتدال، هناك أهمية بالغة أُضفيت على "الحيز المستقل" للجماعات الطوعية، وأيضًا صيغة من الروح الفردية التى تعكسها بل وتشكلها الخبرة الديمقراطية. بالنسبة أيضًا لـ "توكفيل" تحل روح المساواة محل الأرستقراطية الطبيعية عند بيرك. أما أواكشوط، فيسعى إلى تحديد تلك التقاليد التى تجعل من الممكن تحقيق مدى من إمكانيات الحياة فى حين تحرر الناس من الطغيان، والنظم الخاصة بالتنظيمات الضخمة التى تفرض إرادتها على الناس، وتنكر عليهم حريتهم. فى اختيارنا لهؤلاء المفكرين المحافظين الثلاثة، يتمثل قصدنا فى الوقوف على أن مذهب المحافظين يتضمن، شأنه شأن التيار الليبرالى، أصواتًا متنوعة ومختلفة.

٢ . إدموند بيرك: الغرض من المجتمع المدنى

زاول إدمون بيرك العمل السياسى لزمن طويل كعضو فى البرلمان البريطانى إبان القرن الثامن عشر،(*) وكان واحدًا ممن هاجموا الثورة الفرنسية(٢) . مع ذلك لا بد لنا من توضيح أن "بيرك" لم يكن فى المقابل معارضًا للثورة بشكل عام، لأنه أيد الثورة

(*) كان "بيرك" برلمانيا كبيرا من اللويغ (حزب الأحرار الإنجليزى) ذا طبع عنيف، وفكر قليل المنهجية (على الأقل فى عرض قناعاته). انظر "تاريخ الفكر السياسى": جان توشار، وآخرون، ترجمة د. على مقلد. الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٣ . (المترجم).

الأمريكية. تُرى لماذا يؤيد ثورة دون الأخرى؟(*) لقد أيد الثورة الأمريكية لأنه لم يتفق مع السياسات البريطانية التى هددت مشاريع الرخاء التجارية فى أمريكا. فقد رأى بيرك أن الوضع التجارى الأمريكى قد اتبع منهج السوق الحرة الذى ارتبط بصيغة من الحياة الاقتصادية المنظمة لذاتها، عملت كقيد أو كابح على تدخل الحكومة فى حياة الناس، وساهمت فى الاستقرار الاجتماعى بتأمين حقوق الملكية. ولكن فى فرنسا سعى الثوار إلى الفتك بالتقاليد الموجهة للمجتمع بما فى ذلك ما له صله بالملكية **property** والتجارة، بالإضافة إلى المؤسسة الوحيدة التى كانت تحاول المحافظة على هذه التقاليد متمثلة فى الملكية **monarchy** والتى كان "بيرك" يؤيدها.(٣) لذلك فى حالة الثورة الأمريكية دافع الثوار عن تقاليد اجتماعية نافعة، ولكنهم فى فرنسا هددوا هذه التقاليد. لذلك فقد أيد بيرك الثورة الأولى دونًا عن الثانية.

لقد بدت معظم كتابات "بيرك" السياسية فى صورة خطب أو حجج، قُدمت كرد على قضايا سياسية بعينها(**). فرد فعله على الثورة الفرنسية كان مناسبة لكتابة بيان عن المبادئ السياسية التى كان يستند عليها فى عمله. (٤) وفى مناقشة كتابه " تأملات

(*) فى الزمن الذى كانت فيه قارتان تصطخبان بأكبر ثورتين ديمقراطيتين هما الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية فى سنة ١٨٧٠ كان بيرك يصدر كتابه "تأملات فى الثورة الفرنسية" يهاجم فيه الثورة الفرنسية بأسبابها وأهدافها، معتبرا أن فكرة حقوق الإنسان التى نادى بها روسُو وحتى تلك التى حددها لوك، فكرة مجردة لا تنهض على حقيقة. وما الحقوق الطبيعية إلا من اختلاق الإنسان؛ ذلك أن العلاقات الاجتماعية بنظره وجدت مع الإنسان ولم تطرأ عليه. ولكن بيرك فى الوقت نفسه، اعتبر أن العلاقات فى المجتمع تتغير مع حاجات هذا المجتمع. واعترف بأهمية الرأى العام واعتبره أقوى سند للدولة. ولم يتردد بيرك فى مناصرة مطالب المستعمرات الأمريكية، والدفاع عن حقوق الهنود الحمر، والمطالبة بحمايتهم من استغلال الشركات والمؤسسات التجارية البريطانية. ولكنه من جهة ثانية ظل يعتبر أن السيادة فى إنجلترا ليست ملكا للشعب، باعتباره لا يستطيع أن يقوم بأعباء الحكم. ومطالب الشعب إذا توافقت مع استمرار الحكم ومبادئ العدالة والعقل، تصبح بمثابة قوانين تقيد الطبقة الحاكمة ليس إلا. وعلى هذا فإن السيادة هى ملك البرلمان الذى يمثل دور الحكم فى مطالب الشعب، وهذه السيادة هى نتيجة تطور تاريخى ودستورى. انظر ؛ د.فاروق سعد، "الأمير- تراث الفكر السياسى قبل الأمير وبعده"، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت،١٩٨٥ . (المترجم).

(*) لم يكتب "بيرك" بحثاً حول النظرية السياسية، وأفكاره حول السياسة معروضة فى رسائل، وخطب، ومقالات هجومية ظرفية وهو ينطلق من الأقوال المأثورة ومن دفقات شاعرية أو جدالية، ومن حجج ضد الإنسان هادفا فى أغلب الأحيان إلى نتيجة عملية. انظر: جان توشار. ص ٥١٢ (المترجم).

فى الثورة الفرنسية" Reflections on the Revolution of France نتتبع هنا بعض هذه المبادئ، ونقدم مراجعة لمنظوره فى المجتمع المدنى. وسوف نناقش فى هذه الجزئية مواقف "بيرك" ورؤيته لأسس المجتمع المدنى بما فى ذلك أهمية الحقوق، وأيضا دور الحكومة فى المجتمع المدنى.

فما هى إذن رؤية بيرك فى المجتمع المدنى؟ المجتمع المدنى يجب أن يحمى حقوق الأفراد. وفى التأكيد على الحقوق عند "بيرك" لا شك أن المجتمع المدنى يعد محل تفضيل وتطلع، لأنه طريقة للحياة أفضل قدرة على تلبية الحاجات الإنسانية الأساسية. يقول "بيرك" هنا: أنه "إذا كان للمجتمع المدنى أن يقوم لصالح الإنسان، فإن كل المصالح التى قام من أجلها تصبح من حقه أى الإنسان. فهو شريعة للإحسان beneficence والقانون نفسه هو إحسان مستند فى عمله إلى قواعد[٥] . فبفضل وجود حاجات أساسية لدى الأفراد يكون لهم الحق فى أشياء متنوعة بما فى ذلك. وعلى سبيل المثال، الحق فى العدالة فيما يتعلق بالطريقة التى تعاملهم بها الدولة، وأيضًا بعلاقاتهم بالآخرين بالإضافة إلى الحق فى الانتفاع بعملهم وقدرتهم على تحقيق حياة كريمة، والحق فى تعليم أطفالهم، وفى وراثة أملاك الآباء، والحق فى تلقى "العزاء عند الموت" أو بمعنى آخر حق الناس المشاركة فى الدين.

كما أنه من شأن المجتمع المدنى أن يتيح للمواطنين الحق فى نصيب عادل فى كل ما يمكن للمجتمع؛ بكل ما أوتى من مهارة وقوة؛ أن يصنعه من أجلهم[٦] . مع ذلك ووفق هذه الرؤية، فحتى مع امتلاك الجميع للحق نفسه فى معاملة عادلة، فلن يكون مآل كل شخص إلى المزايا، والمنافع المادية نفسها. فالأمر عند بيرك "أن الناس يمتلكون حقوقا متساوية، ولكن ليس فى أشياء متساوية[٧] . ومن شأن رؤية بيرك فى المجتمع المدنى أن تسمح لمن يمتلكون قدرات أعلى أن يجنوا نصيبًا أكبر من ثروة المجتمع عندما تكون جهودهم منتجة، ونافعة للمجتمع. وهذه خاصية للمجتمع المدنى تشير إلى عزم "بيرك" على التوكيد بشدة على حماية الأرستقراطية الطبيعية، وهى إحدى معالم فكر بيرك التى سنناقشها لاحقًا.

ومنظور بيرك فى المجتمع المدنى يساعد على استجلاء السبب الذى لم يجعله يرسى دعائم الحكم على حجة الحقوق الطبيعية(*) natural rights. فهناك مذهب للحقوق الطبيعية أُستخدم؛ كما رأينا عند "لوك"؛ فى تبرير الالتزامات من جانب الحكومة تجاه حماية الحقوق. على سبيل المثال يشير هذا المذهب إلى أن الأفراد يمتلكون حريات معينة بفضل كونهم بشراً، وحقوقًا لا يمكن لأية حكومة أن تتخطاها. وبرغم عدم إنكاره وجود حقوق طبيعية أساسية معينه للجميع، إلا أن "بيرك" قد دفع بأن مذاهب الحقوق الطبيعية، لا يمكن استخدامها كأساس لتأسيس حكومة(٨) . فقد رفض بيرك هذه المقاربة لأنه اعتقد كما رأينا، أن الحقوق كانت نتاجًا لالتزام المجتمع بتأمين الحاجات الإنسانية. وذكر "أن الحكم هو تدبير من حكمة الإنسان لتوفير رغبات الإنسان. فالإنسان له الحق فى أن تتوفر له هذه الرغبات بفعل هذه الحكمة"(٩) .

وفى رفضه القبول بالحقوق الطبيعية أساسًا للحكم، رفض بيرك وجهة النظر القائلة بوجود الحكومة للإعلاء من رؤية للمجتمع تتصف بالتجريد والكمال an abstract and perfected view. توحى هذه الرؤية الكاملة للمجتمع بطراز من المجتمع المستقبلى الذى سيحل محل النظام القائم بصورة كاملة. لماذا تعد هذه المقاربة مشكلة بالنسبة لـ "بيرك"؟ لأسباب عديدة: أولاً عندما يعلم الأفراد أن بإمكانهم العيش بما يتفق مع فكرة مجردة للمجتمع الكامل، فهم بالضرورة سيتخذون موقفًا مفاده أن أى شىء يرغبون فيه يمكنهم الحصول عليه. وتبرير هذا الموقف وقتئذ هو أن

(*) مفهوم الحق الطبيعى المتميز عن الحق الوضعى قديم قدم الفلسفة. وهو يبرز فى العصور الإغريقية القديمة (تمييز أنتيغون بين القوانين المكتوبة والقوانين غير المكتوبة)، وقد أخذت المسيحية هذا المفهوم، الذى يظهر القانون الطبيعى كأنه التعبير عن الإرادة الإلهية. ومن ثم لا يمكن القول إن القرن السابع عشر هو مخترع الحق الطبيعى. كذلك غروسيوس، الذى اعتبر خطأ منشئ الحق الطبيعى، والقانون الدولى، وهو ليس له يد فى هذا ولا ذاك. وعمله يتعلق حصرا وشكلا وأساسا بالتراث السكولائى، ومؤلفاته تعد عملا يراوح بين الحق الطبيعى الميتافيزيقى، والحق العقلانى. وقد كان الحق الطبيعى فى نظر غروسيوس "هو قرار عقل سليم ينظر فى أمر من الأمور؛ فيحكم عليه بحسب مناسبته أو مخالفته للطبيعة العاقلة المؤانسة، هل هو فاسد أخلاقيا أم غير فاسد. وبالتالى هل هذا العمل واجب أو مخلوق من قبل الله خالق هذه الطبيعة". وهذا التعريف معقد تجد فيه صدى المحاجات بين سوارين، وفاسكيز وهو يدل على كل ما يدين به غروسيوس للذين سبقوه. المرجع السابق . (المترجم).

لديهم حقًا طبيعيًا فى جميع الأشياء الممكنة فى الطراز المكتمل للمجتمع. فبفعل الحق فى كل الأشياء فهم يريدون كل شىء"(١٠) . وأينما يسود هذا الاتجاه ستعم الفوضى anarchy، ويستعصى المجتمع وقتها على السيطرة أو الحكم. وقد رفض بيرك هذا الوضع لاعتقاده أن "المجتمع لا يتطلب فقط إخضاع عواطف الأفراد، بل ينبغى أيضًا كبح جنوح الناس جماعة وأفرادًا"(١١) .

إن المواطنين فى حاجة إلى التعرف على التزاماتهم نحو تدعيم معايير الفضيلة المدنية، لأن هذه المعايير تُعاين وتكبح العواطف الجامحة. إذن فامتلاك الحقوق لا يعنى مجرد امتلاك ترخيص بالعمل بطرق تخولنا إحراز حاجاتنا الأساسية؛ بل بالإضافة إلى ذلك تدل على كوابح أو قيود على الحياة يجب على الجميع الامتثال لها. "وبموجب هذا المفهوم، فإن القيود على الناس وحرياتهم أيضًا، لا بد وأن تحسب من ضمن جملة حقوقهم"(١٢) . وهذا الجانب يعد مهمًا فى رؤيتنا لـ"بيرك" كواحدٍ من مفكرى المجتمع المدنى، لأن من المبادئ الأساسية للمجتمع المدنى التى يشترك هو فيها مع مفكرين آخرين للمجتمع المدنى، مبدأ أن الحقوق لا يمكن أن تستمر إلا فى وضع يتضمن التزامًا بتلك الفضائل المدنية التى تضع من الكوابح ما يجب على الجميع الامتثال لها.

المشكلة الثانية عند "بيرك" فيما يخص حجة الحقوق الطبيعية والمفهوم المجرد لمجتمع كامل، أن حجة الحقوق الطبيعية كانت ترمز إلى إخفاق هذه المقاربة فى إدراك أن الحقوق ليست منقوشة على الأحجار، ولكنها تتغير بتغير ظروف المجتمع. فقد ذكر أن طبيعة الحريات، وأيضًا الكوابح، تختلف باختلاف الظروف. وأنه لا يمكن إرساؤها وفق أية قاعدة مجردة(*): وليس هناك ما هو أكثر حمقًا من أن تناقَش الحقوق وفق

(*) اتهم "بيرك" فى كتابه "تأملات فى الثورة الفرنسية"؛ الذى يستند إليه الكاتب هنا؛ هذه الثورة بأنها ثمرة عقل الفلاسفة المجرد، الذى لا يمكنه أن يولد سوى الفوضى والعنف. وحين يتخذ الوطنيون الفرنسيون هدفا لهم إقامة الحرية والمساواة العالمية، إنما يديرون ظهورهم للطبيعة. ولا ريب أن فكرة الطبيعة التى يستند إليها بيرك تفتقر إلى الوضوح: فهو يدخل فيها اعتبارات لاهوتية – متوقفة على الربوبية المبهمة– كما يدخل فيها مراجع ذرائعية– معرفة البشر بالطبيعة وفقا لاختبارهم. لكننا بكل وضوح نشعر بأن هناك واقعاً لا يتوقف علينا، ولا يمكننا الإلمام به إلا استناداً إلى التراث الذى صنعه الأجداد ببطء، وإلى تجاربنا الخاصة، وهو يقود إلى رفض المشاريع الصادرة بقرارات، والمراهنة على ميتافيزيقا الإنسانية بوصفها مشاريع خرقاء وخطيرة. إن دستورا من صنع التأمل هو دستور غير فاعل ولا عملى. انظر: "تاريخ الأفكار السياسية، فرانسوا شاتيل، ترجمة: خليل أحمد خليل، كتاب الفكر العربى، ١٩٨٤ . (المترجم).

هذا المبدأ"[١٢] . فبتغير الظروف تنشأ الشكوك المتعلقة بما يجب أن يكون بمثابة حق أو حد ملائم يفرض على السلوك الإنسانى. على سبيل المثال، نرى اليوم خلافًا كبيراً حول قضية ما ينبغى أن يشكل الطرق الملائمة فى إظهار التعبير عن الدين فى الأماكن العامة. هل يمكن للتعبير عن الدين أن ينكر تماماً، أو ينبغى أن يكون بعدٌ من أبعاده مسموحاً به، بطرق تتسق مع احترام الرؤى الدينية المختلفة؟ وحيث توجد خلافات حول ما يمثل الأفضل فى أمور من هذا النوع، لا يمكننا أن نعتمد على مبدأ مجرد لإقرار الوضع الأفضل. وهذا يعنى، على سبيل المثال، أنه بدلاً من جعل مبدإ واحد مجرد- كالحق فى فصل الدين عن الدولة مثلاً- أساسًا للحكم. وفى سياق تحديد مكانة التعبير الدينى فى المجالات العامة، ينبغى أن نسأل أنفسنا عن الآثار الكلية المنتظرة من تغير الممارسات الموجودة. فإذا قررنا أن نتيجة السماح بمساحة أكبر للتعبير الدينى فى النظم الحكومية، مثل لصق الوصايا العشر فى جميع المبانى الحكومية، هى توفير الحماية من الفساد من خلال تمكين المواطنين من إخضاع قادتهم لمعايير ذات ثقل، فإن المجتمع قد يؤيد وقتئذ هذه الممارسة، حتى إذا كان هذا يعنى أن مبدأ الفصل بين الدين والدولة قد تعرض لانتهاك بشكل أو بآخر. والفائدة من خلق ثقافة تضع كوابح على فساد الموظفين العموميين، قد تكون مقبولة فى نظر الناس كفائدة تؤثر على جميع الأهداف الأخرى.

إن الأسباب التى تجعل من مقاربة "بيرك" مقاربة محافظة، هى أن نقطة البداية عنده فيما يخص التفكير فى قضايا من قبيل ممارسات الشرطة؛ تتمثل فى السؤال عن الآثار التى ستقع على المجتمع من جراء تغيير ما هو واقع من ممارسات، وإذا حسبنا أن الأثر سيكون فى صالح الناس يمكن تغيير ما هو موجود من ممارسات. ولكن فيما يخص مناقشة التغيرات بالنسبة للمجتمع، فنحن إذا بدأنا من صورة مجردة لمجتمع مثالى، إنما نبحث عن مجتمع يمكن أن يجسد أحد المُثل، وقتئذ لا نسأل أو نبالى بما إذا كانت التغيرات المرغوبة للطرق الموجودة فى الحياة تسبب أضراراً حادة بالنسبة للناس أم لا.

ومن ثم كان من شأن "بيرك" أن يرفض الرؤية العقلانية للمجتمع المدنى، تلك الرؤية المطابقة والنموذجية فى فكر كثير من الليبراليين الذين سبقت مناقشتهم. فالرؤى الليبرالية بشكل عام انطلقت فى الغالب من افتراضات أساسية حول الحياة السياسية، مثل تلك التى وجدناها عند "هوبز" أو "لوك" فى حالة الطبيعة، أو فى توقعات هيجل ومفاهيمه للمجتمع المدنى، أو مفهوم رولز للوضع الأصلى. فمن خلال تلك الفروض تم رسم صورة أو طراز مكتمل من السياسة والمجتمع. إلا أن هذه المقاربة قصرت عن الغرض، لأنها أخفقت تمامًا فى أن تضع فى الاعتبار كيف أن تمزيق الممارسات الموجودة قد يضر بقدرة المجتمع المدنى على تأمين الحاجات الأساسية. ومن الضرورى دائمًا أن نفهم بوضوح ما أسماه وولدرن -Waldron نقلاً عن "بيرك"- بـ "الحكمة الغامضة" mysterious wisdom التى دعمت وفسرت المجتمع[١٤] . تلك الحكمة التى أهملتها أو أسقطتها المقاربات العقلانية من اعتبارها، والتى يجب على الأفراد أن يفهموها ويعملوا وفقًا لها، إذا كنا بصدد المحافظة على مجتمع يصون الحرية الإنسانية.

وبناءً على رؤية بيرك لأسس المجتمع المدنى بما فى ذلك مكانة الحقوق، فإن السؤال المتبقى لنا هنا، يخص الدور الذى ستلعبه الحكومة فى المجتمع المدنى عند بيرك. بالنسبة له وكما يقول "فروهنن" Frohnen "إن الحكومة تعمل قليلاً... وتتصرف وفق قواعد نفعية للغاية"[١٥] . يجب على الحكومة أن تعلى من شأن المساواة، والمنفعة. والمساواة هنا تعنى أن الحكومة عليها معاملة الأفراد بشكل متساو، فيما يرتبط بالقانون. وفى إعلائها للمنفعة، يجب على الحكومة أن تضمن أن القوانين فى صالح جميع المواطنين، وأنها تفى بتأمين حاجاتهم الأساسية[١٦] . ولكن فى شروعها فى هذه الأنشطة، يجب عليها أن تتحرك بخطى حثيثة وحذرة، رافضة أن تجعل من رؤية مجردة وكاملة للمجتمع أساسًا لتصرفها. كما أنها لن تكون هى القوة الاجتماعية الرئيسية فى بث الفضيلة. فالمبشرون الحقيقيون بالفضيلة ومعلموها ليسوا سوى التقاليد والعادات الخاصة بالمجتمع، التى يجب على الحكومة أن تحميها من أولئك الذين يحاولون تقويضها، مثل الملحدين. وأيضًا مثلما يقول فروهنن "أولئك الأشخاص الذين لا يعترفون بالحاجة إلى حفظ وإعلاء ما يوجد من تقاليد، وأساليب، ومفاخر"[١٧] .

أ. الأرستقراطية الطبيعية

مثلما أشرنا فيما سبق أن المجتمع الذى يقوم على التقاليد، هو مجتمع تدرب لردح من الزمن على ممارسة أفضل الطرق لتحقيق الحاجات الأساسية وحفظها. وعلى الأفراد أن يحترموا ما ينتج عن ذلك من ترتيبات. فالمواطنون لديهم التزامات مميزة متضمنة فى تقاليدهم وأعرافهم. ما طبيعة تلك الالتزامات؟ من الضرورة اللازمة أن يتقبل الأفراد حقيقة كون المجتمع مقسمًا إلى أدوار مختلفة منظمة تنظيمًا هيراركيًا/هرميًا **hierarchically**، وأنهم يخدمون المجتمع من خلال هذه الأدوار التى يجدون أنفسهم عليها. ويدفع "فروهنن" هنا بأن هناك؛ حسب "بيرك"؛ "سلسلة عظيمة للوجود" **Great Chain of Being** يكون لدى كل شخص فيها مكان معين فى التنظيم العام للمجتمع. والبعض منا بما لديهم من مواهب وفضيلة رفيعة فائقة يمكنهم المساهمة بشكل أعظم من غيرهم فى الحياة العامة، متضمنًا ذلك الأنساق السياسية والاجتماعية والاقتصادية(١٨) . فى هذا الإطار يقبل بيرك بوجود أرستقراطية موروثة **hereditary** قائلاً: إنها "نوع من التفوق المنظم اللائق، نوع من الأفضلية... تُكتسب عند الميلاد، ليست بمصطنعة ولا بظالمة ولا تعوزها الحصافة"(١٩) .

Some decent regulated pre-eminence, some preference igiven to birth, is neither unnatural, nor unjust, nor impolitic

ولكن فى الوقت نفسه، نجد أن بيرك سَلَمَ بوجود "أرستقراطية طبيعية"، قائلاً: "ويل لأمة تنبذ- بجنون وإثم - عمل المواهب والفضائل، سواء مدنية، أو عسكرية، أو دينية. تلك المواهب التى وُهِبت لشرف المجتمع وخدمته(٢٠) . لقد انتظر بيرك أن يتم تقلد المناصب على أساس المواهب. فتلبية حاجات المجتمع المختلفة، يمكن أن تتم على أحسن حال إذا ما أتيحت الفرصة لمن هم أكثر قدرة على تولى هذا الأمر. فى هذه الحالة لا يجب للخلفية الطبقية الوراثية أن تقف فى سبيل تطور أو نشوء أرستقراطية طبيعية. وقد ذكر "بيرك" فى كتابه "تأملات فى الثورة الفرنسية" ردًا على نقد وجه له "أتحسبنى أتمنى لو حصرت القوة والسلطة والتميز فى النسب، والأسماء، والألقاب؟ لا يا سيدى ليس هناك من مؤهلات للحكم إلا الفضيلة، والحكمة الفعلية أو المفترضة اللتين بمجرد

وجودهما بالفعل، يكون لديهما فى أية دولة أو ظرف أو مهنة أو حرفة، جواز المرور السماوى للمكانة والشرف الإنسانى"[٢١] .

فى تدعيمه للأرستقراطية الطبيعية دافع بيرك عن مجتمع يستند إلى نخبة مؤهلَة، كطريقة أفضل لحفظ الاستقرار، والعدالة العامة للمجتمع. فكيف سيتم انتقاء نخبة طبيعية لأغراض إدارة الحكومة؟ الانتخابات ستكون بمثابة أساس مقبول لتحديد الأرستقراطية الطبيعية[٢٢] . فمفهوم "بيرك" فيما يخص التمثيل النيابى؛ مثلما يقول "هانا بيتكن" Hanna Pitkin؛ يفترض وجود "أرستقراطية من الفضيلة والحكمة، منتخبة لتحكم من أجل صالح الأمة بكاملها. ولكن نظراً لأن الأصوات الفعلية كانت مقصورة فى إنجلترا على أقلية صغيرة، فنحن نرى أن قلة من المواطنين سينتخبون الصفوة ليمثلوا الأمة بأسرها"[٢٣] .

ب. دور الفضيلة: أهمية الاعتدال

فيما يتعلق بمن كان مؤهلاً لأن يكون ضمن النخبة؛ على الأقل فيما يخص البرلمان؛ من الواضح أن الملكية property كان لها الاعتبار الرئيسى. فنحن نرى "بيرك" قد هاجم المجلس القومى الفرنسى، لأنه كان بالفعل خاليًا من رجال أثرياء من ذوى الأملاك[٢٤] . الوحيدون الذين نجوا من النقد هم المحامون الذين خولت لهم شرعيتهم فى المقاضاة، أن يُستثنوا من تلك التقاليد التى منحت الحماية للملكية الخاصة. وفى الإشارة للمحامين سأل بيرك:"هل كان لنا أن نتوقع أن المحامين سيصرفون اهتمامهم إلى التمكن من الملكية، فى حين أن وجودهم كان دائمًا معتمداً على ما ينتاب الملكية من شكوك، وغموض، وانعدام الأمان؟[٢٦]

لا شك أن سببًا رئيسيًا لتدعيم "بيرك" لذوى الأملاك أنه رآهم قادرين على ممارسة فضيلة الاعتدال. فتعلم اجتناب المغالاة أو التطرف فى نظرتنا وصنائعنا فى مجرى تتبعنا لأهداف حياتنا، أو الاهتمام بالقضايا العامة، تمثل فضيلة مدنية غاية فى

الأهمية. لأنه حيث يكون نظام حياتنا اليومية متمثلاً في مواقف متطرفة، فلا غرو أن تتفكك آلة المجتمع مهددة بذلك صيرورة التقاليد والأعراف. فالمجلس التشريعي لا بد أن يكون ساحة لمن هم قادرون على إظهار ما أسماه "بيرك" بالسلوك المعتدل الرزين". والطريقة الأفضل لتحقيق هذا الظرف أن تكون الهيئة التشريعية في المجتمع مؤلفة ممن يمتلكون السمات التالية: من ذوي الأملاك، تعليم جيد، وتلك العادات التي توسع وتحرر من فهمهم"[٢٦] . لقد كان في ذهن بيرك أن أفراداً برغم كونهم من ذوي الأملاك، فهم ما زالوا خاضعين لتلك الكوابح التي ساعد كل من التعليم الجيد والنظرة المتسعة على تأمينها". إنهم أناس مثقفون للغاية، تعلموا الصفات الرئيسية للسلوك الصالح، خصوصاً أنهم تعرضوا للعلم والفنون. فهم قادرون على امتلاك رؤية متسعة لمدى واسع من القضايا التي يواجهها المجتمع، إنهم مدربون على أن يكونوا نجباء محترمين لمعايير العدالة، كما تعلموا أيضاً كيف يوفقون بين طرق الإنسان وطرق الله[٢٧] .

كما أنه وبغرض الحفاظ على الفضيلة المدنية للاعتدال، نادى "بيرك" بضرورة وجود بيئة سياسية مؤلفة من مصالح مختلفة، يمكن لكل منها أن تعاين الأخرى، وتحقق توازناً معها. ففي المجتمع الذي لا تملك فيه طبقة واحدة كل السلطة؛ بينما تدرك كل طبقة ضرورة المشاركة في السلطة؛ سيكون الناس قادرين على التسوية، والوصول إلى الحل الوسط، متجنبين بذلك الأشكال المتطرفة من التفكير. هذا الوضع إذن يعد أساس الوصول إلى القول بأن "التشاور ضرورة وليس خياراً". وفائدة هذه المقاربة أن القرارات التي يتم اتخاذها بواسطة التشاور والتسوية القائمة على المبادئ، تضمن وجود سياسات ومناهج معتدلة. إنها لرؤية للسياسة من شأنها أن تمنع "الشر الماحق للإصلاح الصارم الفظ غير المؤهل، وتبين جميع الأفعال المنفلتة للسلطة المتعسفة قليلها وكثيرها"[٢٨] .

ج. الانتماءات المحلية والدين

على الأرستقراط الطبيعيين أن يقوموا بمهامهم المرتبطة بالخدمات العامة على أكمل وجه، تمامًا مثلما يجب على الشخص ذى المواهب الأخرى أن يقوم بواجباته المختلفة المتعلقة بدوره فى الحياة على أكمل وجه. والناس فى سبيلهم لذلك يظهرون التزامًا بحياة من الفضيلة المدنية. الحفاظ على هذا التوجه يعد مسألة أساسية للتنظيم الصالح، والجيد للمجتمع. وقد دعم بيرك هذا الهدف دافعًا بأن حب الفضيلة ينمو من خلال الانتماءات المحلية المرتبطة بالأسرة، والجيرة، والمعتقدات المشتركة بما فى ذلك الديانة. بالنسبة لـ "بيرك" يصبح الوجدان الذى ينشأ لدى الناس نحو هؤلاء الأشخاص، وتلك الطرق من الحياة الأقرب منهم، أساسًا لالتزام متواصل ومستمر لتدعيم معايير الحياة المدنية[٢٩] . كيف؟

عندما ننظر إلى المجتمع من زاوية أو منظور انتماءاتنا المحلية، كالأسرة، لن يصبح المجتمع بالنسبة لنا عالمًا واسعًا بعيدًا عن شخصنا، عالمًا يشعر تجاهه كل فرد بشعور الاستغراب والبعد. بل سيصبح ممثلاً لإطار من الود والبهجة: فهو الحى الذى نشأنا به، والأصدقاء الذين نقضى معهم أوقاتًا جميلة، والمؤسسات الدينية التى تمنحنا السلوان. وهو أيضًا تلك الحكومة المحلية التى نتفاعل معها بصورة يومية. فى النظر إلى المجتمع بهذه الطريقة، تنمو لدى الناس مشاعر وجدانية تجاه تلك المسئوليات المدنية التى تحفظ طريقة الحياة فى المجتمع وتقاليد الحياة العامة التى يعشقها الجميع. وبدلاً من مجتمع يتألف من مصالح متصارعة فى حالة حرب دائمة، لدينا هنا مجتمع موحد يقوم على انتماءات مشتركة.

أما الشىء الذى يعد ذا أهمية خاصة، فيما يتعلق بالحفاظ على احترام الفضيلة المدنية والمجتمع، فهو الدين. فالإنسان بطبيعته "حيوان متدين" **religious animal.** وبالتالى فإن الإلحاد ليس منافياً للعقل فقط، بل وللغرائز الأساسية لدى الناس. وهو من ثم "لا يمكن أن يسود طويلاً"[٣٠] . والواقع أن الدين يعد بمثابة "أساس المجتمع المدنى، ومصدر كل الخير والراحة"[٣١] . ولم يكن بيرك يملك سوى الاستهجان أو النفور من

الثوار الفرنسيين الذين خربوا الحياة الدينية، بهجومهم على الكنيسة الكاثوليكية، وتهديدهم لممتلكاتها. إن الأفراد فى حاجة إلى فهم علاقتهم بالسماء، ومن ثم فعلى جميع المؤسسات الاجتماعية أن تدعم من "الروابط العقلية، والطبيعية التى تربط الإدراك والوجدان الإنسانى بالسماء"(٣٢) . فالدين هو أساس أى مجتمع مدنى، لأنه يعلمنا أن كل ما هو خير إنما يأتى من عند الله بما فى ذلك الفضيلة، والأساليب الصالحة، وبالطبع الدولة نفسها. وذكر بيرك: أن الناس "يدركون أن الله قد وهبنا طبيعتنا لتكتمل بفضيلتنا، وشاء أيضًا أن يحقق الوسائل الضرورية لهذا الكمال، لذلك أراد لنا الدولة"(٣٣) .

إذن، فأعداء المجتمع المدنى هم- حسب "بيرك"- من يدمرون تقاليد المدنية والدين باسم المساواة. وهو ما كان يفعله المنادون بالثورة الفرنسية. وفى إزهاق تقاليد النظام الصالح لن تُفقد فى هذه العملية سوى شروط تأمين الحقوق التى يقوم عليها مجتمع مدنى صالح. وسيبين لنا "توكفيل" كما سنرى كيف أنه من الممكن الحفاظ على التزام "بيرك" بالفضيلة المدنية فى ظل اعتناق المساواة أيضًا. وقبل أن ننتقل إليه، من الضرورى أن نقدم بعض التعليقات الإضافية حول "بيرك".

د. الهوية والفضيلة المدنية عند بيرك

كيف تتشكل الهوية الفردية فى مجتمع بيرك؟ يرى "بيرك" أنه لا يمكن تأمين حاجات الإنسان الأساسية، إلا من خلال مجتمع يحمى حقوق كل فرد، ويحافظ على الفضائل المدنية المرتبطة بنيل هذه الحقوق. وهذا يعنى فى ما يعنيه الإدراك بأن المجتمع يستند على نظام طبيعى للقدرات، يلعب فيه كل شخص دورًا معينًا. ومما يساعد على استمرار الالتزام بإنجاز هذه الأدوار، هو أن الأفراد ينظرون إلى أنفسهم كأشخاص مرتبطين بشكل وثيق وحميم بالآخرين، متمثلين على سبيل المثال فى الأصدقاء والجيران. كما أن وجود شعور قوى من الالتزام الدينى، يزيد من تماسك شعور المرء بالمجتمع، وترابطه مع الآخرين الذين يشكلون جزءًا مكملاً لحياة المرء. وفى

وضع كهذا يشعر الناس بأنفسهم كجزء من نظام طبيعى للمجتمع، ومن ثم لن يكونوا عرضة وقتها للتشكيك فيه.

ومع تحلى الناس بهذه القيم وتجسيدهم لها فى المجتمع المدنى الذى وصفه "بيرك"، ليس من المحتمل أن يشكك الأفراد فى النظام الطبيعى الأخلاقى المتوقع من الجميع أن يقبلوه. ولن تكون هناك مفاهيم متصارعة داخل المجتمع، كما هو حال مجتمعنا الذى يعمل بعضه فى سبيل نظام طبيعى، فيما يعمل آخرون ضده، أو يدعم البعض فيه ممارسات دينية بينما يشجبها غيرهم. إنه ذلك التنوع المعاصر للرؤى الأخلاقية الذى كان سبباً فى حجة "رولز" القائلة بوجود كثير من المفاهيم الأخلاقية المختلفة، يمت كل منها بصلة إلى هوية ذاتية معينة، ينحتها الأفراد لأنفسهم. وقد رأينا كيف بحث "رولز" عن خلق طريقة تضمن للأفراد من ذوى المفاهيم الأخلاقية المختلفة أن يجدوا طريقة للعيش فى سلام، فى ظل احترام متبادل لحقوق بعضهم البعض. إلا أن هذا التعقيد أو التركيب الأخلاقى للحياة الذى تناوله "رولز" من خلال مفهومه الخاص بالإجماع المتداخل، لم يقدر له أن يصبح أحد البنود ذات الأهمية الرئيسية فى أجندة "بيرك". فالواقع أنه لو كان محتماً على "بيرك" أن يواجه قضية التعددية الأخلاقية، فربما كان سيدفع بأن الحقيقة التى تعكسها هذه التعددية على إطلاقها، هى أنها تمثل انتصاراً للفردية المدمرة التى تحث وتحض عليها النظرة الكمالية perfectionist للحكومة والمجتمع.

٣ . توكفيل والالتزام بالمساواة

نشر توكفيل Tocqueville المجلدين الأولين من بحثه "الديمقراطية فى أمريكا" Democracy in America عام ١٨٣٥ . ونشر الأخيرين منه عام ١٨٤٠[٣٤] . وكان توكفيل عالم اجتماع، وسياسيًا نشطًا فى فرنسا[٣٥] . قدم لنا تحليلاً للأخلاق القومية الأمريكية؛ التى أسماها بـ "عادات القلب" habits of the heart أو الأفكار الرئيسية والآراء التى يعتنقها الأمريكيون. بالإضافة إلى ما قدمه من فهم للأفكار التى تشكل النظرة العامة، والعادات الفعلية للأمريكان[٣٦] . ولم تكن الحرية بالنسبة لـ "توكفيل"؛

شأنه فى ذلك شأن "بيرك": مجرد رخصة للمرء لعمل ما يحلو له، بل هى حق الانخراط فى تلك الأنشطة التى تسمح بها، وتحث عليها المعتقدات، والتقاليد القائمة. وفى الامتثال لمعايير ذلك النظام، فإن الفرد يعبر عن الفضيلة فى مسار إعلائه لحريته.

إلا أن كلا منهما كانت له نظرة مختلفة تماماً للنظام الموجود الذى يمنح الحرية شكلها ونموذجها. فبالنسبة لـ"بيرك" كان النظام الأرستقراطى؛ سواء الطبيعى أو الموروث؛ هو القوة المسيطرة التى تملك تشكيل الأمور فى المجتمع. ولكن بالنسبة لـ"توكفيل" كانت الحياة الأمريكية قد أحلّت النظام الأرستقراطى، بالتزام جديد نحو الفردية والمساواة(*). وقد سعى "توكفيل" إلى إظهار طبيعة الحرية فى إطار مجتمع ملتزم بهذه القيم الجديدة، وليس من شك أنه فى سبيل ذلك، اعتقد أن المجتمع الذى يعلى من شأن مذهب الفردية، يمكنه فى الوقت نفسه المحافظة على نظام ملكى. وهذا يعنى أن فى المجتمع الذى توجهه الروح الفردية، يظل هناك إمكانية لوجود التزام بالفضيلة، إذا كان للمصلحة الذاتية كما صورها أن تُفهم بالشكل الصحيح. "والمصلحة الذاتية المفهومة على النحو الصحيح، تمثل فى حد ذاتها ظرفاً يسعى الأفراد فيه لتحقيق حاجاتهم الخاصة بطرق تعلى فى الوقت نفسه من قيمة الخير الأعم الذى يتجاوز مصالحهم الخاصة. يقول "توكفيل" هنا إن "الأمريكيين... يتميزون بتفسير كل فعل تقريباً فى حياتهم، على أساس مبدأ الفهم الأمثل للمصلحة الذاتية"(٣٧).

(*) اكتشف "توكفيل" الديمقراطية فى أمريكا. وربما يكمن فى ذلك أصل تحليلاته الخارقة والمبدعة، كما يكمن أيضا أصل حدودها. زد على ذلك أن تفسير مؤلفاته يطرح عددا معينا من الصعوبات المنهجية الطرائفية أوضحها ريمون آرون إيضاحا كاملا (مراحل الفكر الاجتماعى، غاليمار، باريس، ١٩٦٧). وعليه إذا قمنا بدمج بعض الفصول من كتابه "حول الديمقراطية فى أمريكا"، ومن كتابه "النظام القديم والثورة" الذى حاول فيه تحليل أزمة تاريخيّة الثورة الفرنسية، أدركنا أنه يقوم بتكوين "نمط" المجتمع الديمقراطى تستخلص منه الاتجاهات الممكنة فى المجتمع المقبل. لكن بما أن السمات البنيوية للمجتمع الديمقراطى، يمكنها أن تكون بعضها متصلاً بخواص المجتمع الأمريكى، وبعضها الآخر مستخرج من جوهر كل مجتمع ديمقراطى، فإن شكا يحوم حول درجة تعميم الإجابات الصادرة عن توكفيل التى تبدو تارة منتسبة إلى الهوى والميل، وتارة منتسبة إلى النظام البديل. فعندما يتخير توكفيل بكل وضوح ويقف أمام البديل إما أن يكون المجتمع الديمقراطى استبداديا، وإما أن يكون ليراليا، فإن النموذج الأمريكى الذى يلهمه يمنعه بدون شك أن يتخيل الطريقة الإنمائية الديمقراطية الهشة، لكن الأصلية، الخاصة بالمجتمعات الأوروبية. انظر: "تاريخ الأفكار السياسية"؛ فرانسوا شاتليه، ترجمة د. خليل أحمد خليل، معهد الإنماء العربى، بيروت، ١٩٨٤ . (المترجم).

وقد ظن "توكفيل" أنه كان فى أمريكا فرصة طيبة لفهم المصلحة الذاتية فى ضوء هذه المصطلحات بالذات. ولكن الفرصة كانت أيضًا سانحة لعدم حدوث ذلك. فى الحالة الأخيرة كان المجتمع المدنى سيمهد الطريق للطغيان أو الدولة المستبدة. فما المجتمع المدنى إذن فى حالة فهم المصلحة الذاتية بالشكل الصحيح؟ وما التهديدات التى يجب أن يواجهها المجتمع الأمريكى بغرض تأمين المجتمع المدنى، وتجنب حدوث الطغيان؟

أ. الشغف بالمساواة

هناك شغف بالمساواة فى أمريكا(*)، وهو شغف مألوف بالنسبة للديمقراطية، يتسم بقوة شديدة بحيث "يتخلل كل ركن من قلب الإنسان، ويتمدد ليملأ الكل"(٢٨) . والفردية individualism نهج فى الحياة تخلقها الديمقراطية وما تلتزم به من مساواة، ويزداد ترعرعها "كلما تساوت الظروف"(**)(٣٩) . وتشير الفردية إلى نهج فى الحياة

(*) أمريكا التى زارها "توكفيل" هى أمريكا جاكسون-جاكسون Jackson (١٧٦٧ - ١٨٤٥) كان رئيس الولايات المتحدة سنة ١٨٢٩ وسنة ١٨٣٧- وكانت تقوم على ينابيع ديمقراطية، حسب الفهم الجفرسونى: حذر من الامتيازات والاحتكارات، رجوع إلى مبادئ إعلان الاستقلال، إبراز المساواة فى الحقوق. ففى حين كان هملتون يؤمن بالصراع الأساسى بين المصالح، كان جاكسون يعتقد أن هذه المصالح يمكن أن تتزاوج بانسجام وكان يقدر أنه يجب حصر الحكومات ضمن صلاحيتها التى تقتصر على حماية الأشخاص والأموال. (المترجم).

(**) تفوق توكفيل على بنيامين كونستانت ومجمل الليبراليين فى عصره بطرحه الواقعة الديمقراطية بوصفها واقعة محتومة لا رجعة عنها؛ فقد كتب فى "الديمقراطية فى أمريكا": "هناك ثورة ديمقراطية عظيمة تحدث بين ظهرانينا، الجميع يرونها، لكن الجميع لا يحكمون عليها بالطريقة نفسها. فالبعض يعتبرها كشىء جديد ويتخذونها حدثا عارضا، وهم ما يزالون يأملون فى إيقافها، فى حين أن آخرين يرونها لا تقاوم، لأنها تبدو كأنها الواقعة الأشد تواصلاً، الظاهرة الأقدم والأكثر ديمومة التى عرفت فى التاريخ. إلا أنه لا مفر من التوضيح على الفور أن توكفيل يرى (وفى هذا تكمن أصالته الكاملة) أن هذه الواقعة لديمقراطية تتحدد انطلاقا من مفهوم المساواة التى كتب عنها قائلاً: "إن التطور التدريجى لمساواة الظروف هو بالتالى حدث رحمانى، فهو يتمتع بمزاياه الأساسية: أنه تطور شمولى، مديد، ينفلت كل يوم من القوة البشرية؛ وتخدمه كل الأحداث مثلما يخدمه البشر كافة." وفى الولايات المتحدة يقترن هذا التطور لمساواة الظروف/تكافؤ الفرص بأوليات الحرية السياسية. انظر فرانسوا شاتليه؛ مرجع سبق ذكره. (المترجم).

يرى فيه الأفراد النهج الأفضل "لعزل" أنفسهم عن التعددية الهائلة داخل المجتمع، وهو ما يتحقق لهم من خلال تقسيم أنفسهم داخل جماعات صغيرة من الناس مثل الأسر والأصدقاء. ففي هذا النظام أو الإطار يترك الفرد "عن طيب خاطر المجتمع الأكبر ليعتني بنفسه"[٤٠] . وتعد الفردية؛ حسب توكفيل؛ اتجاهًا "يحجز منابع الفضائل العامة" dams the spring of public virtues، وقد تطيح في نهاية الأمر بجميع الفضائل الأخرى؛ حيث تصبح الفردية هنا أساسًا لصيغة من الأنانية المتمركزة حول الذات. ومن ثم يُنظر إليها كتهديد لأحد أشكال الفهم الأمثل للمصلحة الذاتية، أو تهديد لنموذج حياة يتضمن اعتناءً بالفضيلة المدنية.

وقد رأى توكفيل رغمًا عن ذلك، أن هناك إمكانية لتجنب هذه الحالة المؤسفة. وأن الفردية يمكن كبحها، وإخضاعها لمعايير المواطنة الصالحة. وفي صميم حجته، نجد له رؤية تقول إن تجربة المجتمع الأمريكي تتمثل في مجتمع يقوم على المساواة، ويعلم جميع الناس فيه تقاليد الفضيلة المدنية. ومحور هذه التجربة هو مكانة الجمعيات الطوعية والحكومات المحلية داخل المجتمع.

ب. الجمعيات الطوعية والحكومة المحلية

السخرية التي تطرحها الديمقراطية وما تساعد على إفرازه من فردية، أنها تجعل الناسَ أشخاصًا "مستقلين، وضعافًا في الوقت نفسه". فهم بإمكانهم الكد في سبيل إنجاز أي شيء لأنفسهم، في الوقت الذي لا نجد أحدًا منهم في وضع يسمح له بالتأثير في زملائه لمساعدته"[٤١] . ففي مقابل المجتمع الأرستقراطي الذي يترابط المتميزون فيه حول هدف الطبقة المشترك، متمثلاً في حماية مكانتهم، نجد الشعب في أمريكا يتميز بالضعف؛ لأنهم بحكم تساويهم مع بعضهم البعض يقف كل منهم وحيداً، دونما أدنى التزام من أحد بمساعدة الآخر. الطريقة الوحيدة التي يمكن للأفراد أن يحشدوا بها القوة لإنجاز أهداف معينة يحددونها سلفًا بأنفسهم، تتمثل في تشكيلهم داخل جماعات. فبمجرد أن يشعر الأمريكيون أو تواتيهم فكرة أنهم يريدون أن يسبقوا

العالم فى إنتاج شىء ما مثلا، نجدهم يبحثون عن بعضهم البعض، وفور تلاقيهم يتَّحدون"[٤٢] . فمشاركة الآخرين لا تقوم إلا لإنجاز عدد متنوع من الأغراض. وحسب توكفيل، هناك جمعيات لجميع الأنشطة والمناسبات "للتنزه، ولعقد السيمنارات، ولبناء الكنائس، ولتوزيع الكتب إلخ[٤٣] . فالناس بتجمعهم مع بعضهم البعض، يحصلون على قوة جماعية لإنجاز ما يسعون إليه من أهداف. وفى المجتمع الديمقراطى "تحل الجمعيات محل الأشخاص ذوى النفوذ (فيما ينطبق على الأنظمة الأرستقراطية) الذين أطاحت بهم الأوضاع المتساوية"[٤٤] .

والأهداف المتبعة داخل هذه الأطر الاجتماعية، تؤثر فى عدد أقل من الناس مقارنة بتلك الأنشطة الاجتماعية الواسعة التى قد تؤثر فى كل فرد داخل المجتمع. إلا أن الخبرة الخاصة بالمشاركة فى جماعات صغيرة، مثل تلك المنخرطة فى مساعى الأعمال التجارية، يمكن أن تعلم الناس الفضيلة اللازمة لتحقيق المصالح التى لا تقتصر على أعضاء الجماعة وحدهم، بل تتعداها إلى السعى لتحقيق مصالح آخرين كثيرين داخل المجتمع، بمن فيهم من هم خارج الجماعة التى ننتمى إليها. "وبقدر ما تشيع هذه الاهتمامات التجارية الصغيرة على نحو مشترك، بقدر ما يكتسب الأشخاص، بدون جهد مقصود، القدرة على تتبع أهداف عامة عظيمة. فهذه الجمعيات المدنية تمهد السبيل لتحقيق أهداف سياسية"[٤٥] .

إن جماعات المجتمع المدنى تتألف من أناس من مختلف الرؤى الاجتماعية، ويحملون قيماً مختلفة. ومن ثم، فهم يتعلمون العمل مع الناس من خلال مداخل مختلفة للحياة، من أجل تحقيق غايات وأغراض مشتركة. ولتحقيق هذا يجب عليهم أن يتعلموا فن الاتصال، عبر اختلافات كثيرة تشكل المجتمع. وعندما ينخرط الناس فى هذا النشاط، فإن كلاً منهم يتعلم عن حاجات الآخرين، ويصبح أكثر قدرة على خلق مساحة لأولئك المختلفين. والناس فى هذا السياق يتعلمون ممارسة "هات وخُذ" مع الآخرين. ومن واقع هذه الخبرة يدركون أنه يجب عليهم فى بعض الأحيان أن يخضعوا مصالحهم لحاجات الكل، من أجل تحقيق أهداف مشتركة. ونتيجة ذلك يتعلمون أهمية

التفكير فى ضوء مصالح كثيرة تمثل المجتمع، وأن استيعابها ضرورى لتجسيد تعريف "الصالح العام". وهذا هو جوهر الفضيلة المدنية، أو الفهم السليم للمصلحة الذاتية.

والأفراد الذين يكتسبون هذه المهارات فى المجتمع المدنى، يكونون مجهزين للاستفادة منها على نحو جيد خلال مشاركتهم فى الحكومة. فهم يشاركون فى الحكومة على مستويات كثيرة. فقد يكون لهم إسهام مباشر فى أمور تتضمن قضايا وهمومًا محلية على مستوى القرية، أو الحكومة المحلية. وكلما أصبح مجال وسلطة الوحدة المحلية أكبر، كلما ضعف وصول الأفراد وقلّت فرصتهم فى القدرة على إحداث تأثير مباشر فى السياسات المتخذة. وعلى المستوى الفيدرالى، قد يكون للأفراد أثر غير مباشر من خلال انتخاب السلطة التشريعية أو التنفيذية، ولكن لقدرتهم على فهم المصالح المختلفة، يمكنهم أن يصيغوا مفهومًا للسياسات بحيث تتضمن مجالا واسعًا من الحاجات الواجب وضعها فى الاعتبار أثناء مسار تحديد الصالح العام. وبهذه الطريقة يحرز الأفراد تقدمًا لمبدأ التفكير فى ضوء مفاهيم عامة، دون الاقتصار على المفاهيم الخاصة. وهذه الرؤية العامة تعد مرة أخرى تجليًا آخرَ للمصلحة الذاتية المفهومة فهمًا صحيحًا.

إن دروس المجتمع المدنى تساعد فى خلق مواطنين مبدعين ونشطاء، يؤدى تأثيرهم إلى ديمقراطية. وبحكم واقع الحرية السياسية، يمكن للجميع تطبيق هذه الدروس، دون اقتصارها على القلة الارستقراطية، حسبما قال بيرك. والحقيقة أنه عندما يدخل الناس معترك السياسة، فإنهم يتعلمون عقد المجادلات مع كثير من المختلفين معهم، ممن ربما يظلون أغرابًا بالنسبة لهم بدون الدخول فى مثل هذا الجدل(٤٦) . فضلاً عن أنه فى غمار هذه التجربة، يجب على الناس أن يتعلموا إعادة تحديد مصالحهم الخاصة لتشمل حاجات الآخرين، وإذا لم يفعلوا ذلك، فعليهم أن يدركوا أنهم لن يجنوا شيئًا لأنفسهم. فمن المصلحة الذاتية أن ينكر المرء ذاته، بحيث يمكنه التفكير فى الآخرين(٤٧) . لقد استخدم الأمريكيون، حسب توكفيل، الحرية السياسية "لمكافحة الفردية التى تولدت عن المساواة، ونجحوا فى ذلك"(٤٨) . لأنهم

خلقوا فيما بينهم روابط لإنجاز غايات مشتركة" (٤٩) . وخبرة المجتمع المدنى تجهز الأفراد لتقصى مصالحهم الخاصة بطرق دائمًا ما تضع فى اعتبارها حاجات الناس الآخرين. والنتيجة هى بقاء السياسة ديمقراطيةً والحريةَ السياسيةَ لجميع المواطنين محميةً.

وهناك إطار سياسى على درجة كبيرة من الأهمية تترعرع، أو تتغذى فيه هذه الخبرة يتمثل فى بيئة الحكومة المحلية. لأنه فى غياب هيئة إدارية مركزية على المجتمع ككل، لا بد للمدن والأقاليم أن تُدار بواسطة حكومات محلية. هذه الحكومات المحلية يظهر الناس من خلالها قوة المبادرة، حال بنائهم المدارس، والكنائس، والطرق، والتى تعكس كل منها حاجات المناطق المحلية. فى هذا السياق، يحافظ الناس على التزام حازم بفكرة مفادها أنه من الواجب ألا يعتمدوا على حكومة قومية لرعايتهم، وهو الاتجاه الذى بفضله يحمون حريتهم(٥٠) . كما أن تجربة انخراط المواطن فى حكومة محلية، يساعد فى استمرار احترامه لأمته ككل. وفى الواقع إننا، حسب "توكفيل"، نلمس الحاجات الخاصة بالمجتمع الأشمل فى كل مكان من أمريكا. ونجد فهمًا لهذه الحاجات ككل منسوجًا فى آلة الحكومة المحلية، فمراعاة المرء لوطنه تتساوى إلى حد كبير بمراعاته لأسرته(٥١) .

ومن شأن مثل هذه الخبرات فى هذه الجزئية، أن تساعد فى تحقق مذهب "توكفيل" للفهم الأمثل للمصلحة الذاتية. هنا لا بد من توضيح أن هذا المذهب "لا يطمح إلى تضحيات عظيمة، لكنه يحث كل يوم على تقديم بعض التضحيات الصغيرة"(٥٢) . فعندما تُفهم المصلحة الذاتية بالشكل الأمثل، تصبح مرتبطة "بمواطنين منظمين، مرنين، معتدلين، حذرين، ضابطين لأنفسهم"(٥٣) . هذه العادات الخاصة بالفضيلة المدنية تسهم فى جعل الناس قادرين على أن يصبحوا مواطنين صالحين، يضعون حاجات المجتمع الأكبر كعلامات مرجعية مهمة خلال حياتهم اليومية. لأنه بهذه العادات يمكن للناس أن يصيروا مواطنين يتناولون قضايا عامة كبيرة من زاوية استعدادهم لوضع حاجات الآخرين فى اعتبارهم، بما فيها حاجات المجتمع بشكل عام، وليس من زاوية الرغبة أحادية البعد لإنجاز غاياتهم فحسب.

ج. المادية والدين

تُعضد الحياة الدينية من فكرة الفهم الأمثل للمصلحة الذاتية. ولكى نقف على أهمية الدين من هذه الناحية، من الضرورى أولاً أن نناقش أحد أهم عواقب المساواة عند توكفيل، وهى المادية. فالمساواة تخضع جميع الناس إلى مقام مشترك من العقيدة، تماماً مثلما يئولون جميعاً إلى المكانة الاجتماعية نفسها. وفى المجتمعات الديمقراطية، "نجد الجميع متماثلين، ويكادون أن يفعلوا الأشياء نفسها"(٥٤) . فالقول بأن الجميع متساوين، يمثل إقراراً بأن الجميع يؤمنون إلى حد كبير بالمعتقدات نفسها فيما يخص الأمور المهمة فى الحياة. وأن الجميع ملتزمون باتباع أى شىء يعتقدون جميعاً أنه على درجة من الأهمية.

إذن ما الشىء الذى يتمنى الجميع اتباعه، أو السعى وراءه؟ فى أمريكا يتمثل الخير عندهم فى جنى الأشياء المادية التى تمثل لذة مباشرة وسعادة لمن يملكها. "فهم يتشبثون بالأشياء فى هذا العالم، كما لو كانوا متأكدين من أن الموت لن يدركهم. ومن ثم تجدهم فى عجلة من أمرهم لانتزاع أى شىء يطالونه، كما لو كانوا يتوقعون أنهم سيقضون نحبهم ما لم يستمتعوا به"(٥٥) . هنا تصبح خبرة حياة السوق التى سعى فيها كل فرد لإدراك رغباته المادية، بمثابة البؤرة الرئيسية لاهتمام "توكفيل" كما كانت بالنسبة لآخرين ممن تناولناهم مثل "مل". فكما يقول "توكفيل"، إن الناس فى المجتمعات أو الأنظمة الديمقراطية بحكم خضوعهم لأخلاق المساواة، وحياة السوق يكون لديهم كثير من النوازع المختلفة، إلا أن كلاً منهم يدور حول نفس الحلزون: السعى إلى الثروة.

ولكن فى الوقت نفسه يدرك كل امرئ منهم أنه- بحكم فروق الذكاء- سينتهى الحال بالبعض منهم بميزات أعظم من غيرهم فى ظل وضع السوق. وهى الحقيقة التى تخلق بين الأفراد إدراكاً بأن المجتمع لن يحقق مطلقاً "ما يتوقون إليه من مساواة". تلك المساواة التى يقنع فيها كل فرد بما لديه، والتى لا يملك أحد فى ظلها من الميزات ما يزيد عن الآخرين. وبناءً على هذا الإدراك، يساور كل فرد القلق من أن يمتلك الآخر،

ميزة تفوق ما لديه فيما يخص السعى وراء الثروة. على أية حال، ففى عهد المساواة لا يجب أن يكون هناك من يملك من الميزات ما يفوق الآخر. بيد أن التساوى فى الظروف؛ بما فى ذلك الذكاء؛ لا يمكن بلوغه بشكل كامل. وبما أن الجميع على دراية بذلك، فنحن نراهم دائمًا يعيشون فى قلق من أن ينجح الآخر فيما قد يفشلون فيه. وهذا هو بعينه السبب فى ما نجده من "سوداوية غريبة" strange melancholy داخل المجتمعات الديمقراطية بما فى ذلك بالطبع أمريكا(٥٦) .

إلا أن متطلبات الحياة الجماعية تحتم على الأفراد أن يتعلموا الاعتدال فى سعيهم للذة المادية المباشرة. فهم فى واقع الأمر يجب أن يمارسوا درجة من الانضباط الذاتى، بحيث يقدرون على إرجاء لذتهم وإشباعهم المباشر، من أجل تحقيق أهداف بعيدة المدى. فعلى الشخص أن يكون قادراً على تجنب الاستلاب من تلك الدَّفعة الأولى لأهوائه first onrush of his passions، بحيث يكون حينئذ قادراً على التضحية باللذة أو التمتع اللحظى دون عناء؛ من أجل مصالح باقية وممتدة لحياته ككل"(٥٧) . ولكن إذا ما حظى الرخاء المادى بمكانة بارزة لدى الأفراد، يصعب تحقيق هذا الانضباط النفسى. هنا يأتى الدين ليساعد على مجابهة المثالب والآثار السلبية للمادية، بمنحه إيانا رؤية أوسع وأرحب للحياة. فالتجربة الدينية تحثنا على التركيز فى حياة تتجاوز هذه التى نعيشها. وفى سياق حياة العالم الآخر، يصبح السعى وراء الأشياء المادية أقل أهمية بكثير(٥٨) . فإذا لم يملك الأفراد مفهومًا للمستقبل يتجاوز اللحظة الراهنة سيسقطون بسهولة فى براثن هذا النموذج أو ذاك، من السلوك الذى يهدف بصورة رئيسية إلى "الإشباع الفورى لأقل رغباتهم. وسيبدو أنه بمجرد أن يقنطوا من العيش الأبدى، ستجدهم ينزعون نحو التصرف كما لو كانوا لن يعيشوا أكثر من يومهم هذا"(٥٩) .

وبناءً على مطلب المساواة والتعزيز المادى للذات، يصبح الضغط شديداً فى سبيل قصر العيش على اليوم الذى نعيشه. والواقع أن هذه النظرة قد تقلص حتى من قدرة الدين على إضفاء شعور بالمستقبل فى أذهان الناس. يقول "توكفيل": إن الاهتمام

بالمستقبل أصبح شيئًا "لم يعد بمقدور الدين ولا الظروف الاجتماعية أن تبثه فى النفوس"(٦٠) . وقد عقد "توكفيل" الأمل على أن الحكومة قد يمكنها بث الهم بالمستقبل فى نفوس الناس، بحيث يمكنهم- عن اتساع أفق- ألا يحتفوا إلى هذه الدرجة بالتعزيز المادى للذات. كما اعتقدَ أيضًا فى أن الحكومات إذا نجحت فى هذا المجال، سيعود الناس إلى المعتقد الدينى. وهى اللحظة التى ستساعد فى استعادة أهمية القيم الأخلاقية، والهم المدنى(٦١) .

د. مهددات المجتمع المدنى

بيد أنه كانت هناك قوى قائمة فى المجتمع الأمريكى، هددت بتدمير الشعور بالالتزام نحو الفضيلة المدنية فيما يخص تدعيم الصالح العام. وفى هذه الحالة لا يتسنى لتجربة الجمعيات الطوعية، ولا الدين أن يضمنا وجود مجتمع قائم على الفضيلة المدنية. فأى أسباب تلك التى قدمها "توكفيل" لتبرير مخاوفه هذه؟ هناك سببان رئيسان: الأول ذو صلة باحتمال إهدار المواطنين لحريتهم السياسية. والثانى كانت له صلة بإخفاق أمريكا فى الوفاء بالتزامها نحو المساواة بين جميع مواطنيها. وسنناقش فيما يلى تهديدات المساواة، ثم نتبع ذلك بمناقشة السبب الذى جعل "توكفيل" يشير إلى أن الأفراد سيكونون على استعداد للتنازل عن حريتهم السياسية.

إن الأمريكان الأفارقة، وبحكم ما مروا به من عبودية، لم يكن متاحًا لهم أن يصيروا جزءًا من الحياة الطبيعية للمجتمع الذى كان يسيطر عليه البيض **white people.** فلم يكن الشخص الأسود ممتلكًا لأى شىء حتى جسمه نفسه، ولم يتمكن من بيع قوة عمله بدون أن يُجرَّم من قِبَل المجتمع(٦٢) . هذه الممارسات كانت على النقيض مباشرةً من التقاليد السائدة فى المجتمع، والتى أكدت على المساواة. ورأى "توكفيل" فى معاملة السود سببًا لنشوب "ثورة عظيمة"(٦٣) **great revolution**. ففى مجتمع تُعد فيه المساواة هى المعيار، لا بد وأن تخلق اللامساواة الظروف المهيأة التى تقود الأمريكان السود إلى الانخراط فى انقلاب يحصلون من ورائه ما كان البيض يمتلكونه بالفعل.

يتمثل النمط الآخر من أنماط طرق الحياة الضارة والمضاد للمساواة، فى الحركة الصناعية industrialization(٦٤) . فبيئة العمل التى وصفها "توكفيل" وضعت طبقة الملاك، أو أرباب العمل فى مجابهة الطبقة العاملة. ومن ثم خُلقت "أرستقراطية جديدة" عولت بشكل رئيسى على تنظيم عمل الآخرين، لتعزيز ثروة طبقة الملاك. ويدفع "توكفيل" هنا بأن فرص النجاح فى مجال الإنتاج، تزايدت بسبب أن الحاجة لاقتناء المنتجات المصنعة، صارت أكثر انتشاراً بعد أن أصبحت الظروف فى المجتمع أكثر تكافؤاً. فكل فرد متساو مع الآخر له الحق فى امتلاك ما يمتلكه أى فرد آخر. ولجعل هذا الأمر ممكنًا، كان لا بد من إنتاج السلع بتكلفة أرخص كثيراً، بحيث يمكن لجميع الناس أن يمتلكوها. إلا أن كفاءة الإنتاج لا يمكن تحقيقها بدون أن تجد الأرستقراطية الإنتاجية الجديدة طرقًا لتسخير ناتج القوة العاملة على نحو أمثل. وفى سبيل هذا أدخلت طبقة الملاك تقسيم العمل إلى المجتمع، وكان على العمال الذين يريدون كسب عيشهم أن يلتحقوا بالمصنع، وينتجوا السلع بما يتفق مع نماذج العمل التى أقرتها العملية الجديدة الأكثر كفاءة. وبالتالى فإن العامل الذى كان حرفيًا ماهراً قبل إرساء هذا النظام الصناعى تراه متنازلاً الآن عن حرفته ليصبح عاملاً فى المصنع. فلم يعد لديه خياراً فى بيع قوة عمله إلى طبقة الملاك؛ كما يشير ماركس؛ تلك الطبقة التى استخدمت هذه القوة لتعزيز وضعها وثروتها، على حساب الطبقة العاملة... وأى حساب كان! لقد أصبح العامل غير قادر بعد ذلك على تنمية مهاراته كحرفى، وأصبح منتميًا كليةً لعملية الإنتاج الصناعى التى تمتلكها الأرستقراطية الجديدة، وزادت التفرقة أو انعدام المساواة بين الطرفين الملاك، والعمال. وفى هذا السياق؛ مثلما كان الأمر فى مشكلة عبودية السود؛ يستعصى فهمنا على كيفية المحافظة على التزام بالصالح العام، يقوم على الفضيلة المدنية فى ظل هذه العداوة الدفينة الموشكة على الانفجار.

أما التهديد الأخير للفضيلة المدنية، فقد تمثل فى فقدان الحرية السياسية. فكما سبق وأشرنا انتاب توكفيل خوف من أن يئول الحال مع مرور الزمن إلى طغيان السعى وراء المنافع المادية الذى يمثل محوراً أساسيًا فى حياة دولة صناعية جديدة على الدين وأثره الإيجابى فى تأهيل الأفراد وتزويدهم بالفضيلة. وساور توكفيل قلق

من أن يتحول المجتمع الأمريكى إلى بيئة من الأشخاص المتماثلين المتساوين، الملتفين دائمًا حول سعى وراء لذّات تافهة مبتذلة(٦٥) . هذه الأنماط من الناس لا توجد إلا لنفسها فقط، وليس لديهم أدنى همّ بالآخرين، بما فى ذلك وطنهم. وبما أنهم فاقدو الاهتمام بالشئون العامة، ولا يتوفر لهم وقت لذلك، فهم يتطلعون إلى شخص ما يرعى مصالحهم. هنا يكون إهدار الأفراد لحريتهم السياسية على بكرة أبيها، وهم فى ذلك يحولون الدولة إلى كيان أبوى يطلبون رعايته.

وتعمل الدولة ممتنّةً من أجل سعادتهم. ولكنها بسبب ذلك ترغب فى أن تكون الفاعل، والقاضى الأوحد. أما عنها فستوفر لهم الأمان، وتتنبأ بلوازمهم وتمدهم بها، وتسهل من متعهم، وتدير أهم اهتماماتهم، وتوجه صناعتهم وتديرها، وتضع القواعد لتعهداتهم وتقسيم إرثهم(٦٦)

وفى هذا السياق تصبح "ممارسة الاختيار الحر أقل نفعًا وأندر حدوثًا". والواقع أنه للمحافظة على هذه الصيغة الأبوية للحكومة، لا بد أن يخضع الأفراد إلى مزيد من تحكم هؤلاء المتولين للسلطة، وفى النهاية يصبح كل مواطن بمرور الزمن مستلبًا بالاستخدام الأمثل لما يملكه من قدرات"(٦٧) .

يبدو كما لو كان "توكفيل" يصف ورطة كثير من الناس فى حياتنا المعاصرة، فى ظل ما يهاجمه كثير من المحافظين بصفته دولة الرفاهية. فطبقًا لهذه الرؤية يصبح الناس معتمدين على دولة تمارس الحكم فى صورة دولة ديكتاتورية، تعطف على رعاياها **benevolent dictatorship**. وقتئذٍ لا تعد هناك حاجة للطرق القديمة للاستبدادية؛ خصوصًا التعذيب، والوحشية؛ فى الحفاظ على إحكام القبضة والسيطرة فى العالم الحديث. ففى هذا الشكل الجديد من الدولة المستبدة تلجأ الدولة إلى وسائل ألطف فى إخضاع المواطنين. والطغيان الذى ساور توكفيل قلقٌ بشأنه، نراه يستخدم أشكالاً أكثر لطفًا من تلك التى استخدمت من قِبَل أنظمة الطغيان من الطراز القديم. فالطغيان الجديد " يحط من شأن الإنسان، بدلاً من أن يعذبه"(٦٨) .

هـ. توكفيل والهوية والفضيلة المدنية

فى مجتمع "توكفيل" يضع الفرد نفسه فى ظل تقاليد، أو عادات، من شأنها الإبقاء على المساواة التى تمثل ضرورة لمحافظة الناس على حريتهم وحقوقهم الشخصية. وعلى خلاف "بيرك" كان للفرد "التوكفيلى"؛ إذا جاز التعبير؛ أن يشكك فى الأشكال الطبيعية للنظام الاجتماعى التى تضع الناس فى أدوار مختلفة، وتسمح لنخبة منهم أن تحكم وفقًا لمكانتهم المعززة فى الهرم الاجتماعى. ولكن بالنسبة لـ"توكفيل" تظهر المساواة فى أبهى صورها داخل أنظمة تتيح للأفراد أن يشتركوا فى الأنشطة المستمرة للحياة الجماعية، والحكومة المحلية، وفى صياغة أهداف وغايات الجماعة، والحكومة المحلية. كما يجب على الأفراد؛ فى مجتمع توكفيل؛ أن يفصحوا عن فضائل مدنية معينة من قبيل ضبط النفس، والاعتدال، كأساس للحفاظ على مناخ ملائم للمشاركة الديمقراطية. ولكن على نفس درجة الأهمية سيكون هؤلاء الأفراد؛ بفضل قدرتهم على صياغة حلول لمشكلات عامة فى أطر الحكومة المحلية؛ أشخاصاً مستقلين تمامًا لا يتطلعون إلى رعاية الحكومة. علاوة على أن الأفراد فى مجتمع "توكفيل" سيكونون أناساً من شأنهم أن يسعوا إلى اجتناب الوقوع فى إغواءات المادية. وفى سبيلهم لهذا، فإنهم فى سعيهم نحو المنافع المرتبطة بحياة تعظّم من المادية، سيكونون فى ريبة من أمرهم للسماح بهذه الأخيرة أن تسيطر على المجتمع. لأنه فى تلك الحالة سينتهى الأمر بالبعض إلى أن يكون أفضل حالاً من الآخرين. وقتئذ ستقلل الدولة من مكانة الاستقلالية الاجتماعية لبقية المجتمع.

٤ . مدخل إلي مايكل أواكشوط والمجتمع المدنى(٦٩)

"مايكل أواكشوط" **Michael Oakeshott** فيلسوف بريطانى محافظ، من فلاسفة القرن العشرين، يهاجم المنظور العقلانى **rationalist perspective** فى السياسة؛ لأن النظرة العقلانية بالنسبة له تحول المعرفة بالعالم إلى مجرد نظام من المبادئ والقواعد،

أو إلى مجرد رؤية تنزع إلى الكمال ناكرة أى اهتمام بالتنوع، غير مقدرة "للأثر التراكمي" للخبرة(٧٠) . فالخبرة فى المنظور العقلانى؛ لا تعد ذات أهمية إلا فى ملاءمتها لخطة نظامية systematic scheme؛ مثل تلك التى قدمها هيجل؛ لإظهار القصد والغاية الكلية من الخطة التى تمثلت عنده فى الكشف بمرور الوقت عن أهداف أخلاقية ومعنوية فى التاريخ. وحتى نفهم السياق الفعلى لحياتنا، يجب حسبما يرى "أواكشوط"- شأنه فى ذلك شأن "بيرك" و"توكفيل"- أن نطرح الخطط العقلانية الخاصة بصيغة مثالية perfected form للنظام الاجتماعى جانبًا، وبدلاً من ذلك نركز على الطرق "العرفية أو التقليدية" فى إتيان الأشياء(٧١) . بمعنى آخر يجب علينا أن نفهم سياق الحياة اليومى الذى يتخذ فيه الناس القرارات، ويأتون الأفعال. وفى هذا المنهج يمكننا أن نفهم وبأفضل شكل كيف هى حياتنا، ونحن "مؤهلون بمعرفة حقيقية، وواقعية ملموسة للمصلحة الدائمة واتجاه حركة المجتمع(٧٢) . وإمدادنا بفهم للسياق الفعلى للحياة، وأيضًا مناقشة رؤيته للسياسة التى تبزغ فى وضع كهذا، كان هو الهدف من كتاب أواكشوط "عن السلوك الإنسانى" On Human Conduct.

أ. الفاعل الحر عند أواكشوط

يستند فهم أواكشوط للحضارة الأوروبية إلى مفهوم للفرد كـ "فاعل حر" free agent. فالفاعل الحر عند أواكشوط شخص يتميز بـ "الذكاء" intelligence. ذكاء يتيح للمرء التعرف على طبيعة الأوضاع التى يعيش فيها. ماذا يعنى أواكشوط بأوضاع المرء؟ إنه يشير إلى أن كلاً منا يشارك فى وضع تحكمه إجراءات، وممارسات أخلاقية متدبرة للعواقب(٧٣) . والمقصود بالممارسة " practice طريقة خاصة فى الحياة، يمكن أن ينخرط فيها الأفراد فى مجرى تتبعهم لأهدافهم. وبناءً على هذا تدل الممارسات على قواعد، وأعراف، ومعايير أو شرائع أساسية، يتحتم على من ينخرطون فى ممارسة معينة أن يتبعوها. وهناك كثير من الأنماط المختلفة من الممارسات، وبالتالى قواعد كثيرة ومختلفة تحكمها. على سبيل المثال؛ دعونا نكتفى

بالقليل فقط من هذه الممارسات. هناك ممارسة التدريس، وممارسة الطب، والمحاماة، والأبوة، وهكذا(٧٤) . والشخص الذكى هو من يفهم طبيعة القواعد التى تحكم الممارسة، ويكيف نفسه وفقًا لها. والإخفاق فى التعرف على القواعد المشتركة للسلوك المستخدم فى التنظيم، والحد من التفاعلات وكبحها لا يلام عليه سوى من أخفق. على سبيل المثال إذا كان لى أن أسعى إلى ممارسة مهنتى فى التدريس خارج معايير المهنة، سأكون فاشلاً كمدرس. هذه المعايير تتطلب منى أن أقوم بإعداد محاضراتى، وأن أحترم وجهة نظر الطلاب إلخ. فإذا قمت بإلقاء محاضرة بدون إعداد، وبدون احترام للطلاب، لن أكون قادراً على تتبع خيارات مهنتى، ولا على الانخراط فى الأنشطة العامة التى يشار إليها بالتعليم، والتعلم.

والشخص يكون فاعلاً حراً، عندما لا يكون محكومًا بدوافع بيولوجية أو دوافع أخرى. إنه قادر على فهم الممارسات الأساسية التى يجب أن يوفق نفسه وفقًا لها، فى مجرى الانخراط فى أنشطة من اختياره؛ مثل التدريس أو الأبوة إلخ(٧٥) . ومن ثم سيبدو الشخص غير الحر، وبحكم ما لديه من عواطف خارج السيطرة، غير قادر على فهم الممارسات التى يجب عليه تعلمها، بغرض الانخراط فى أنشطة داخل المجتمع يختارها بذاته. والناس أحرار لأنهم أفراد أذكياء، قادرون على فهم الممارسات المختلفة للمجتمع، واستخدامها للمشاركة فى أنشطة تعد الأهم بالنسبة لهم. ومن ثم يصبح السؤال: أى نوع من الأطر الاجتماعية يمكن أن يكون الأفضل لتأمين حياة الفاعل الحر؟ وأى نوع من الأطر الاجتماعية ستحبط هذه الحياة؟

ب. المجتمع المدنى Civitas والمجتمع الأشمل Universitas

يقارن "أواكشوط" بين المجتمع المدنى civitas والمجتمع الأشمل universitas. وهما صيغتان للحياة توجدان فى أوروبا الحديثة، يسود بينهما حالة من التوتر. والمؤكد هنا أن المجتمع المدنى civitas يمثل صفة مثالية للمجتمع، لا يمكن على أية حال أن توجد فى صيغة مكتملة. ورغم ذلك هناك نماذج من طرق الحياة أو الممارسات السائدة،

توحى بإمكانية حدوثها[٧٦] . ومثلما أشرنا للتو، هناك كثير من الممارسات المختلفة تتعلق بعدد متنوع من الأنشطة التى قد يختارها الأفراد، بداية من الطب، وتكوين أسرة إلى الشراء، والبيع، إلخ. وفى المجتمع المدنى تتحدد هذه الممارسات فى ضوء "قواعد للسلوك" rules of conduct يجب على الأفراد المشاركين معًا فى إحدى الممارسات أن يتبعوها. وباتباع قواعد الممارسة يفهم كل طرف فى علاقة، محكومة بممارسة معينة، ما يتوقعه من الآخر وكيف يفسر أفعاله[٧٧] . وهنا نحن نعترف بسلطة شروط معينة فى إتيان أفعالنا أو تصرفنا[٧٨] . على سبيل المثال، بحكم ممارسة الشراء والبيع، فإننى كمشترٍ أكون على دراية بما يمكن توقعه من البائع عندما أتعامل معه، وبالطريقة نفسها يفهم البائع سلوك المشترى فى ضوء هذه الممارسة، ممارسة الشراء والبيع. فى المقابل نجد المجتمع الأشمل universitas عبارة عن صيغة من المجتمع يقر فيه جميع الأعضاء بأهداف مشتركة، يوفق كل فرد فى المجتمع نفسه وفقًا لها. هذا النوع من الارتباط يشير إلى "غرض مشترك محدد فى مجرى تتبع غاية أساسية يقرها الجميع"[٧٩] . وفى الامتثال للمعايير المرتبطة بتحقيق الغرض العام، تكون قدرتنا على الانخراط فى تنوع واسع من الأنشطة المرتبطة بالفعل الحر، مقيدة جدًا من أجل تحقيق الغرض المشترك أو الغاية الأساسية.

ومن ثم لو افترضنا أن المجتمع المدنى قد أصبح النمط الرئيسى فى الحياة الأوروبية الحديثة، لصار "النزوع نحو إرساء 'الحرية' الغريزية داخل الفعل، هو الهم الأساسى للمجتمع. ولكانت الفضيلة المدنية الرئيسية فى المجتمع هى الاستقلالية الشخصية التى تكتسب من خلال أكمل فهم ممكن للقواعد التى تحكم الأنشطة التى يرغب الشخص فى الانخراط فيها. فبرغم أن فكرة المجتمع المدنى تظل فى النهاية قوية فى أوروبا، إلا أنها لم تتحقق كاملة، ولم تصبح النمط الرئيسى فى الحياة. وبدلاً منها برزت الصيغة الكلية universitas أو ما أسماه أواكشوط أيضًا بـ"مؤسسة المشروع الإلزامى" compulsory enterprise association كنمط سائد فى الحياة[٨٠] . عندما يكون هذا النمط من الارتباط هو المحدد لـ"صفة الدولة"، بالإضافة إلى التعهد بصالح

عام وأساسى، فإنه يرسى دعائم عهد من حكم طبقة إدارية أو حكومة، تفرض نظامًا على الجميع على أمل تحقيق الغايات المنظورة. فى هذا السياق على الأفراد أن يكيفوا حياتهم وفق حاجات معينة لتقتصر على تلك الأنشطة التى يقرها الغرض السائد، والطبقة الإدارية المنفذة لهذا الغرض. فالحكومة كمؤسسة تمثل مشروعًا إلزاميًا، إنما تقدم خيارات أساسية للناس بصدد طريقة عيشهم. وغالبًا ما يكون هؤلاء الناس غير قادرين، أو ليس لديهم الاستعداد للقيام بهذه الاختيارات لأنفسهم[٨١] .

ج. المجتمع المدنى، والسياسة، والحكومة

تشير الحياة السياسية فى المجتمع المدنى إلى حق المواطنين فى مراقبة وتقييم القواعد، التى تحكم الأنواع المختلفة من الممارسات. لتحدد ما إذا كان من الضرورى تغيير أو تعديل هذه القواعد. فهناك داخل المجتمع المدنى مجموعة من "الإجراءات المعروفة" known procedures يتم بمقتضاها هذا الجدال، والبحث. وما يقصده أواكشوط بهذه الإجراءات، يتمثل فى قواعد العملية السياسية التى تحكم كيفية سن القوانين وتعديلها[٨٢] . ففى نظامنا السياسى (للولايات المتحدة- "المترجم") لا بد للمناقشات والقرارات ذات الصلة بالقواعد الحاكمة للمجالات المختلفة من النشاط، أن تسن بما يتوافق مع القوانين التى أرسى دعائمها دستور الولايات المتحدة. على سبيل المثال لنقل أننا بعد إجراء ما هو معتاد من تشاور فى الكونجرس، سلمنا بالحاجة إلى تغيير طريقة استخدام الساحات العامة فى أغراض الاستجمام. ففى الوقت الحاضر لا تسمح القواعد بمدى متنوع وواسع من الأنشطة التى يطالب بها الناس. فالساحات العامة تسمح بالتنزه والصيد، ولكنها لا تبيح قيادة الدراجات البخارية. المشكلة التى قد تظهر هنا أن المتنزهين لا يريدون منح مساحة إضافية لرائدى الدراجات البخارية، مما قد يحدوا بهؤلاء الأخيرين إلى أن يدخلوا فى مناطق مخصصة طبيعيًا للمتنزهين. وعندما يحدث ذلك، ربما يتصور المتنزهون أنهم قد يتعرضون للإصابة، وأن ممراتهم كذلك ستتعرض إلى التلف. التحدى أمام العملية السياسية فى موقف كهذا، يتمثل فى

تحديد القواعد التى تتيح جميع الأنشطة المختلفة التى قد يختارها الأفراد؛ على اختلاف أنماطهم؛ أثناء وجودهم فى الهواء الطلق.

إن دور الحكومة فى الوضع السياسى للمجتمع المدنى، يتمثل فى إيجاد طرق من شأنها التقليل من التصادمات **collisions** بين "المواقف المتصارعة. بحيث يمكن تحديد قواعد للسلوك تتيح للأفراد المشاركة فى تلك الأنشطة التى يختارونها لأنفسهم. وهنا لا تصر الحكومة على أن يتقبل جميع المواطنين فى ظل نمط المجتمع الأشمل **universitas** طريقة الحياة التى تطرحها رؤية قاعدية للمجتمع الأفضل المنتظر. بل تقدم طريقة للتوفيق بين الحاجات المتباعدة، بحيث يمكن لسائقى الدراجات البخارية، رجوعًا إلى المثال، والمتنزهين أن يستمتعوا معًا- دون صراع- بالمتنزهات والهواء الطلق(٨٣) . فى وضع من هذا النوع، تضع الحكومات قواعد للسلوك لا لفرض أهداف جماعية على الناس، بل لتمكنهم من "ممارسة أنشطة من صميم اختياراتهم، بأقل قدر من الإحباط"(٨٤) .

ومع ذلك، فالسياسة التى لا يدور حولها المجتمع المدنى تعد على الدرجة نفسها من الوضوح. فـ"أواكشوط" لم يكن ليستخدم كلمه السياسة **politics** ليشير بها إلى ذلك السعى المنحصر فى الأشياء التى تسهل الرغبة فى مجرد الإشباع. "لسنا فى حاجة إلى كلمة "سياسة" لنميز الانخراط فى رغبات مشبعة أيًا كانت"(٨٥) . لأننا فى السياسة التى تبغى الإشباع، تنحصر جميع الأمور فى إقامة نظام لتوزيع تلك المنافع التى تشبع الرغبات الأساسية. وقد ناقش "رولز" كما رأينا مبادئ العدالة، فى توزيع المنافع العامة التى يحتاجها جميع الناس. وكانت توقعات "رولز" أن النظام السياسى والاقتصادى، من شأنه أن يوزع المنافع بما يتفق مع هذه المبادئ. وقد حدد الناس فى واقع الأمر هذه المنافع فى إطار ما أسماه بالوضع الأصلى، كضرورة لتأمين الرغبات الأساسية.

ولكن فى التأكيد على إشباع الرغبة، فنحن حسب أواكشوط؛ نقلل من التوكيد على شىء له نفس الأهمية إن لم يكن أكثر. فهو يرى أن المجتمع المدنى فى قدرته على تحقيق تنوع من الممارسات التى من الممكن للأفراد اختيار المشاركة فيها. والغرض

الذى يمكن أن يكون لدى الناس فى الانتفاع من هذه الممارسات، من شأنه أن يصنع سياقًا يستطيع الأفراد فيه الانخراط فى أنشطة تجلب ممارستها مشقة لهم. وهذه الرؤية تمثل جوهر ما يدعوه أواكشوط بالنزعة المحافظة conservatism. فهناك بالنسبة له "علاقات لا ينتظر من ورائها نتيجة، بل يتم الانخراط فيها لكونها هدفًا فى حد ذاتها، والاستمتاع بها يكون لمجرد ماهيتها وليس لما تمنحه"(٨٦) .

على سبيل المثال، إن متعة لاعب البيسبول من هذه اللعبة، تنبثق عن نشاط اللعبة نفسها. فبالنسبة للاعبى البيسبول يجب أن يكون الشىء الممتع فى اللعبة (ونحن نعلم بالطبع أن هذا ليس هو الحال دائمًا، خصوصًا مع الإضرابات فى الأعوام الأخيرة)(*) هى تلك الأنشطة المرتبطة بفعل اللعب نفسه: ضرب الكرة، والمراوغات الميدانية، والجرى وراء الهدف... إلخ. فاللاعب يحب اللعبة لنفسها، بما فى ذلك جميع العناصر المرتبطة بها، مثل الملعب، وفرق التشجيع، والإثارة. وهذه الأشياء ترمز للمكان الذى يمكن للاعب فيه الانخراط فى أنشطة ممتعة فى حد ذاتها. وبالإضافة إلى الرياضات هناك كثير من الأنشطة التى قد يسلم أواكشوط بأنها ممتعة فى حد ذاتها، ومن أجل ذاتها. وقد يشير فى ذلك إلى الصداقة(٨٧)، والمهام الفكرية، والاستماع إلى الموسيقا، أو مشاهدة الفنون الجميلة، ومساعدة الآخرين فى حاجاتهم، وحب الآخرين إلخ. والنزعة المحافظة بالنسبة لـ "أواكشوط" تشمل "جميع الأنشطة.. التى لا يكون البحث عن المتعة فيها منطلقًا من النجاح فى مشروع ما، بل من ألفة الانخراط فى هذه الأنشطة"(٨٨) .

والمؤكد هنا أنه لا يمكن لجميع العلاقات فى المجتمع المدنى، أن تكون على شاكلة النمط الذى تحتفى به النزعة المحافظة عند أواكشوط. فالواضح أن بعض علاقات المجتمع المدنى لا يتم الانخراط فيها لمجرد ما يرتبط بأنشطتها من لذات، بل لأن هذه الأنشطة تمنح شيئًا مرغوبًا فيه. على سبيل المثال، يبحث المشترى عند البائع عن منتج. والعامل ينتظر الأجر من رب عمله، وهكذا. ومن الخطأ أن ندفع بأن ما يجعل هذه

(*) يود الكاتب أن يشير إلى أن الاحتراف، والبعد التجارى قد طغى أيضا على اللعبة إلى حد تضارب المصالح الذى وصل إلى إضراب اللاعبين اعتراضا على وضع أو مشكلة معينة، وهو ما ينفى بالطبع أهلية اللعبة كمثال استخدمه الكاتب للتدليل على أشياء ممتعة فى ذاتها. (المترجم).

الأنواع من العلاقات ممتعًا، هو مجرد القيام بأداء ما يرتبط بها من أنشطة. فالناس يستمتعون بالشراء عندما يمكنهم شراء ما يريدون من سلع بأسعار معقولة فى نظرهم. كما أنهم يستمتعون بالبيع عندما يحققون ربحا جيداً، وهكذا. ولكن قليلاً منهم من يستمتعون بهذه الأنشطة لمجرد أنهم يؤدونها[٨٩] .

من الواضح إذن أن العلاقات فى المجتمع المدنى أحيانًا تمت بصلة لأنشطة تُمارَس لحد ذاتها، وفى أحيان أخرى من أجل غايات مرتبطة بها. وما يبهر أواكشوط هو القواعد التى يجب أن تتبع فى أى من الحالتين. وهذا الهم بفهم القواعد الخاصة بالعلاقات والممارسات من جميع الأنواع، ينتقل إلى السياسة. ويرى أواكشوط أن مناقشات العلاقات الأساسية بين الفاعلين فى المجال العام، ينبغى أن تكون معنية بوصف قواعد تمكّنهم من العمل عبر اختلافاتهم. وسياسة المجتمع المدنى لا تحدد محصلات، بل تخلق قواعد تسمح للفاعلين بتحديد المحصلات القائمة على أحكام تظهر من تعديلات، يقوم بها كل فرد لاستيعاب الآخر.

على سبيل المثال فى مناقشة العلاقة بين الملاك والعمال، لا بد أن يكون اهتمامنا منصبًا على تحديد القواعد التى تحكم الأنشطة الخاصة بكل طرف فى علاقة هذه الأنشطة ببعضها البعض. ولن نكون حينئذ بصدد تحديد قدر وأنماط منافع محددة يجب أن يخرج بها كل طرف. مثل معدلات الربح بالنسبة للملاك، أو مستوى معين من الأجور والمنافع بالنسبة للعمال. وفى إطار ما يحكم علاقة المالك بالعامل من قواعد يكون كل طرف حراً فى السعى لتحقيق ما يصبو إليه من غايات، مثل الأجور أو الأرباح بالنسبة لكل طرف. وهنا يجب على كل طرف أن يجد طرقًا لاستيعاب رغبات الآخر، والقواعد التى تحكم علاقتهم تضمن هذه الإمكانية. أو فى الجدل الدائر حول الرعاية الصحية، ينبغى على الدولة أن تخلق بيئة تحكمها القواعد، تتيح للفاعلين ذوى الصلة بالأمر، أن يحددوا أفضل ما يتعلق بهذه القضية. والعمل بطريقة أخرى يعنى وضع الدولة فى وضع القائد؛ لتتخذ القرارات نيابة عن كل الفاعلين.

ومع ذلك نجد أن الاقتصاد السياسى الحديث والسياسات الحديثة، تدور حول وجهة النظر الأخيرة. والسبب فى هذا الوضع هو النفوذ القوى لاقتصاد يشدد على إشباع الرغبات الكثيرة للناس، بما يتفق مع دولة ملتزمة بإقامة هذا النوع من المشروع الاقتصادى. فى هذا السياق نجد أنه متاح للناس شراء ما يبتغونه فى هذه الحياة. حيث يسعى كل شخص إلى إحراز كل ما يقدر عليه من منافع. إلا أن هذا النوع من وضع السوق يكون معرضًا لمشكلات مختلفة بما فى ذلك، وعلى حد ما يذكر أواكشوط، "أعداء خارجيون وفساد داخلى" external enemies and internal corruption. ومن ثم يصبح مطلوبًا من الدولة التدخلُ لحماية وضع السوق من أعدائه. الأمر الذى لا يتحقق لها إلا عندما تكون قادرة على ترسيخ نفسها كمؤسسة فعالة للمشروع الإلزامى. ومن خلال دورها هذا تقوم الدولة بإدارة الاقتصاد، من خلال تشكيل المنظمات البيروقراطية التى تنظم عمل المجتمع. حيث ينظم العمل على أكمل وجه ممكن من الكفاءة، ثم يتم بعد ذلك توزيع المنافع الناتجة عن هذا العمل على أعضاء المجتمع. مع ذلك فنحن أعلم بما يتكبده الناس من جراء مثل هذا النهج فى الحكم. فالأفراد يأخذون دورًا يحدد مهامهم فى المجتمع حتى فى إطار كونها ضامنة لمنافعهم الأساسية. وبمد هذه القاعدة على استقامتها نجدهم متقبلين لتلك الحياة التى يقوم على تنظيمها فاعلون أقوياء، متحكمون فى المنظمات البيروقراطية التى يجد الناس جميعًا أنفسهم فيها. وعلى إثر ذلك لا يكون الناس قادرين بعد ذلك على القيام باختياراتهم، بل فى المقابل تقوم المنظمة التى هم جزء منها بتحديد المسار الكلى لحياتهم(٩٠) .

لماذا يُهدر الناس حرياتهم بهذه الطريقة؟ أحيانًا وفى بحثنا عن أنشطة يمكننا أن نترك من خلالها بصمتنا فى هذا العالم، نجد أنفسنا قد انخرطنا فى مجالات لا تناسبنا. فنحن قد نجرب الحياة الفكرية، لكننا نجده نشاطا شاقا جدًا، أو قد نشرع فى حياة محورها مساعدة الآخرين، ثم نكتشف أننا لسنا سعداء فى ذلك. ولأننا لا نرغب فى مواجهة الفشل، نجد كثيرين منا يميلون إلى المسار الآمن، ويدلفون إلى تلك المجالات التى يمكنهم فيها جنى المنافع التى تضمن لهم وضعًا ملائمًا فى الحياة a niche in life،

حياة يمكن لمعظم الناس فيها ألا يصبحوا ناجحين إلا عندما يعملون وفق القواعد الخاصة بمن يدير المجتمع[٩١]. ومكاسب الحياة فى وضع كهذا؛ أى المشروع الإلزامى؛ إنما يمثل عزاءً لمن يهدرون استقلالهم لأنهم يفتقدون للقدرة أو العزم على تحمل مسئولية حياتهم.

فنحن إذ نعتنق هذا النوع من الحياة التى تنحصر فى إشباع الرغبات، إنما نمهد السبيل للمجتمع الأشمل universitas ذلك الذى يسعى إلى إمدادنا بما نريد من رغبات. إلا أن هذه الطريقة تسفر عن تهدم المجتمع المدنى الذى يمثل أساس الحرية، والفعل الحر[٩٢]. وقد يكون فى ذهن "أواكشوط" هنا دولة الرفاهية الحديثة التى تقف، كما يعتقد البعض، على إرضاء من يريدون رعاية الدولة لهم. أما بقية المجتمع ممن يريدون تحمل مسئولية حياتهم منطلقين من مهام يحددونها بأنفسهم على نحو فردى، فدائماً ما تعترض جهودهم الحاجة إلى خدمة الأهداف الأكبر للدولة الخاصة بتوفير المنافع الأساسية التى تُشبع الرغبات المادية المختلفة للمواطنين.

إذن فالمجتمع المدنى civitas غالبًا ما يتهدده هذا الوازع الدفين لإهدار الحرية، ومن ثم يبقى هناك خوف من فقدان الحرية عند "أواكشوط" بالقوة نفسها التى وجدناها عند توكفيل. ومثلما ذكر بتكين Hanna Pitkin أن أواكشوط قد ساوره خوف فى السياسة؛ شأنه فى ذلك شأن "توكفيل"؛ من "ذلك التوجه النفعىّ قصير النظر والأنانى، الذى يتميز بضيق الأفق والتنافس الصرف"[٩٣]. الذى يساعد وضع السوق الحديث على بزوغه. فالأفراد فى مجتمع "أواكشوط" لن يتسنى لهم امتلاك الفضيلة المدنية ما لم يفصحوا عن قدرة على التوجه الذاتى، واحترام تلك القواعد التى تسهل من أهداف الحياة التى يحددها الفرد لنفسه.

يظل هناك فى رؤية "أواكشوط" للسياسة أبعاد قد تكون مثار متاعب بالنسبة لكثير من الناس. ففى التشديد على أولوية القواعد التى تحدد الممارسات المنظمة للسلوك، لا يفرد "أواكشوط" مكانًا لتتبع الغايات داخل المجال السياسى. ولكنه، مثلما دفع بنيامين باربر Benjamin Barber، إذ "يهدر مكانة الغايات" لصالح القواعد الحاكمة

للسلوك إنما يستبعد من السياسة تلك الهموم أو الاهتمامات بأمور معينة، مثل "توزيع منافع أساسية مثل الحقوق، والمساواة، والعدالة"(٩٤) . وقد يسأل البعض: كيف يمكن للقواعد التى تنظم السلوك أن تكون دائمًا منصفة، إذا لم يُؤخذ فى الاعتبار تلك الاهتمامات الخاصة بهدف محورى فى الحياة الحديثة، وهو توزيع الحقوق الأساسية، كبعد ضرورى للحياة السياسية؟ إن التفسير المحافظ للسياسة لدى "أواكشوط" ينحّى هذه الاهتمامات جانبًا، لأنه قلق ألا يقوم أى نظام للتوزيع، حتى ذلك المعنى بتحقيق غايات صالحة، إلا فقط بتقويض فرص الاستقلال، والحرية التى يمكن أن تمنحها السياسة المكرسة لتحديد إجراءات، وقواعد المجتمع المدنى.

٥ . الرد والرد المضاد

كيف يختلف "أواكشوط" فى رؤيته للهوية عن أقرانه من المحافظين؟ فى حالة "بيرك" و"توكفيل" تتمثل أسس الهوية فى القيم الجوهرية. وهذه القيم إنما توحى بطريقة للحياة يجب على الناس أن يوفقوا حياتهم معها. فبالنسبة لـ "بيرك" على المرء أن يوجه حياته، بحيث تُلائم النظام الطبيعى للوظائف، والمكانة فى المجتمع. وبالنسبة لـ "توكفيل" تتشكل الهوية من خلال المساواة وما يصاحبها من قيم، خصوصا أهمية مساعدة الأفراد على صياغة أهداف مشتركة مع الآخرين. وعندما تواجه بضرورة الاختيار بين المشاركة الجماعية والمساعى الخاصة، فإن معايير المجتمع، عند "توكفيل"، تدفع المرء فى سبيل الاختيار الأول على حساب الأخير. بالمثل يعطى "بيرك" الأولوية لاتباع طرق فى الحياة ترتبط بالنظام الطبيعى.

ولكن القيم الأساسية بالنسبة لـ "أواكشوط" التى تحدد للجميع طريقة عامة فى الحياة، تمثل خطورة على الحرية الشخصية فى المجتمع المدنى. فقد رأى "أواكشوط" المجتمع قائمًا على الممارسات والقواعد التى برغم أنها لا تملى على كل فرد ما يجب أن يفعله فى حياته، فهى تعطيه الفرصة لتحديد تلك الحياة. ودور الحكومة ينحصر فى

مساعدة تلك الممارسات ومنع تقلصها بواسطة دولة الرفاهية، التى ما إن وجِدت؛ فستُعيّن للناس هويتهم، نازعة منهم حرية تحديد طرقهم الخاصة فى الحياة. وبهذه الطريقة فالفرد عند "أواكشوط" يفهم الفضيلة المدنية على أنها تعنى احترام العمليات الجماعية للمجتمع، بما فى ذلك فهم الحاجة للامتثال إلى قواعد عادلة. كما أنه، أى الفرد عند "أواكشوط"، وعلى وتيرة "توكفيل" من شأنه أن يفهم الفضيلة المدنية كإشارة لرغبته فى ألا يصبح معتمداً على الحكومة، إلا أن الاختلاف بالنسبة لـ"أواكشوط" فى أن الإحساس بالمسئولية بالنسبة له، إنما يترعرع من خلال القواعد التى تفرد مكاناً لممارسات تسمح بمدى واسع من الخيارات الفردية. وليس بواسطة جماعات يتركز فيها انتباه الفرد على الالتزام الديمقراطى نحو المساعدة فى تشكيل الغايات العامة. ومن بين الثلاثة الذين ناقشناهم فى هذا الفصل يأتى أواكشوط الأقرب من الانتقال إلى الطابور الليبرالى.

وإذا نحينا الفروق بين المحافظين الثلاثة جانباً، فما هو، وبصفة عامة، نصيب كل منهم فيما هو محتمل من نقد للرؤى الليبرالية التى ناقشناها سابقًا، متضمنًا ذلك كل من "سبينوزا"، و"كانط" و"هوبز"، و"لوك" و"مل"، و"هيجل"، و"رولز"؟ النقد المحتمل للرؤى الليبرالية للمجتمع المدنى الذى كان من شأن المحافظين أن يقدموه، يتمثل فى الخوف من أن توجه الفردية الليبرالية الناس بعيداً عن الاهتمام بالفضيلة المدنية التقليدية. بالنسبة لـ "بيرك" ستعنى هذه المحصلة تقلصَ الاهتمام بالتقاليد المرتبطة بمساهمة كل فرد فى سير أحوال المجتمع، فى حين أن قدراته تتيح له عمل ذلك. وبالنسبة لـ "توكفيل" يعنى هذا الوضع أن المساواة ستصبح أساسًا لشكل من التمركز حول الذات، أو الأنانية egoism، بحيث لا يصبح لدى الناس أى اعتبار فى الحاجات الخاصة بالمجتمع الأكبر. أما بالنسبة لـ "أواكشوط" فإن هذا يعنى أن الأفراد، ولأنهم أحالوا سلطة حياتهم إلى الدولة التى تمدهم بالمنافع الأساسية، فهم ليسوا قادرين على الفعل الفردى الحر.

وعن المؤيدين الليبراليين للمجتمع المدنى، فكان من شأنهم جميعًا التسليم بأن النزعة الفردية يمكن أن تتلف الشعور بالفضيلة المدنية، وتقوض الالتزام العام بتأمين الحريات الأساسية للجميع. ولدرء وقوع هذه المحصلة، تملَّك الأملُ كلاً من هؤلاء الكتاب فى المحافظة على نوع من الفضيلة المدنية، التى يمكن أن تكبح هذه الروح الفردية بطرق تتجنب إطلاق الآثار الضارة. فعلى سبيل المثال تحدث لوك عن فضائل التسامح، وعقلية "لتعش وتدع غيرك يعيش" التى يوحى بها التسامح. فى حين أن كتابًا آخرين وعلى نحو خاص "رولز"، و"ميل"، و"هيجل" لم يكتفوا بأخلاقيات التسامح. بل كتب كل منهم حول أشكال مختلفة من الاحترام المتبادل. فالتزام "رولز" بالعقل العام، هو سعى إلى خلق تشاور لا يقوم فيه الفرد بمجرد الاعتراف بحقوق الآخرين، بل بالاستماع وأخذ رؤى الآخرين ومواقفهم فى الاعتبار، أثناء عملية إقرار الأحكام العامة. كما حافظ "مل" على أهمية احترام الأفراد لبعضهم البعض، بقدر يسمح لكل منهم أن ينمى أو يطور من الملكات العليا. أما "هيجل" فقد خامره الأمل بأن يضع الأفراد فى نقابات تشرف عليها دولة أخلاقية. وتوقع ألا ينحصر ما يمنحه هذا الوضع المؤسساتى لكل فرد فى الحقوق الأساسية وحسب، بل أيضا احترام للصالح الأعم للمجتمع.

والليبراليون فى محاولتهم تجنب التشعبات السلبية لما طرحوه أنفسهم من نزعة فردية، أشاروا أيضا إلى الحاجة إلى إرساء هياكل حكومية تحمى حقوق المواطنين ضد اقتحام الآخرين. فالدولة الوحدوية **unitary state** عند "هوبز" مجهزة بجميع السلطات التى لا بد أن تمتلكها لحماية الحقوق المكفولة للأفراد. وقد كان كل من "سبينوزا" و"لوك" و"كانط" و"مل" و"رولز" يأملون فى قلب الاستبداد المطلق الذى أوحت به دولة هوبز الوحدوية، عن طريق خلق دولة تقوم على فكرة "الفصل بين السلطات".

إلا أن خوف المحافظين كان دائمًا من أن تنمو الدولة الليبرالية فى سلطتها، وباسم تلبية أهدافها، إلى حد أن تصبح فى النهاية معارضة لالتزامها بتأمين حقوق الجميع. وقد رأينا الميل نحو إظهار اهتمام بهذا النمط فى خوف "بيرك" من الحكومة الثورية الفرنسية التى كان لها أن تدمر جميع التقاليد الموجودة سابقًا بما فى ذلك

الدين، وحقوق الملكية الخاصة. وفى هم "توكفيل" من أن تصبح الحكومة المركزية فى صورة الأب الذى يتحكم فى حياة كل المواطنين. وأيضًا فى تفضيل "أواكشوط" للفعل الحر الفردى، وشجبه للدولة كمشروع إلزامى. أما الحجة المتعلقة بالطريقة التى يجب على الحكومة أن تحمى بها حقوقنا، فهى تثار اليوم بين المحافظين والليبراليين على نفس الوتيرة السابقة.

إلا أنه فيما يتعلق بهذه المسألة، فإن الطرفين يشتركان فى همٍ واحد. حيث ينادى كلاهما بمصادر للسلطة خارج الحكومة؛ لإحلال التوازن فى الحكم. ومن ثم تُمنع الحكومة من أن تصير من القوة بما لا طاقة للناس به. وجديرٌ بالجمعيات الطوعية عند "توكفيل"، والانتماءات المحلية للجيرة عند "بيرك"، والممارسات المشتركة لـ "أواكشوط" أن تحقق هذه الغاية. كما يأخذ الليبراليون نفس المسار عندما ينادون بشرائع من قبيل الأغلبية المقيدة عند "لوك"، ورؤية المصالح المتنافسة للمجتمع عند "كانط" والتزام "مل" بمشاركة بيئة العمل فى إقرار متطلبات الوظيفة، واحترام، وحماية الجماعات فى المجال غير العام عند "رولز". ففى كل من الموقفين، يرى المحافظون والليبراليون المجتمع المدنى مكانًا يتمتع بحيزٍ مستقل، يمكن للناس فيه الانضمام إلى مؤسسات وروابط، تعمل كمصد كابح لسلطة الدولة.

بالنسبة للمحافظين نجد "الحيز المستقل" مدعمًا بواسطة تقاليد وجدت فى أشكال مختلفة من الجمعيات يعتبرها أعضاء المجتمع جوهرية بالنسبة لتنمية هويتهم. فهناك التزامات قوية بدعم وجود حيز مستقل وفقًا لاحترام له تاريخ طويل لمجموعة من التقاليد التى وجدت فى المؤسسات الدينية، والأسر، والجيرة، أو الجمعيات الطوعية الأخرى. وبالنسبة لليبراليين فهذه التقاليد ليست مقبولة إلا بمقدار حفاظها على معايير وجدت فى البيئة الأخلاقية للمجتمع المدنى، خصوصًا الالتزام بتأمين الحقوق الأساسية فى إطار وضع يوجد فيه التزام قوى بالفضائل المدنية لكل من التسامح، والاحترام المتبادل. ولكن عندما تهدد هذه التقاليد المدعمة للحيز المستقل، هذه الفضائل المدنية بتعليم الناس أن يتصرفوا بصورة غير متسامحة تجاه من يختلفون معهم، أو حيثما

تنكر هذه التقاليد أية أهمية للاحترام المتبادل، فإن هذه التقاليد التى يُثنى عليها المحافظون بإفراط، تكون بالفعل ضارة وليست داعمة للمجتمع المدنى. ومن ثم فإن السؤال الذى دائمًا ما يطرحه الليبراليون على المحافظين هو إذا ما كانوا هؤلاء الأخيرون على استعداد لاتخاذ موقف مثل هذا مثيرٍ للشكوك تجاه تقاليد تعتبر ضارة بالبيئة الأخلاقية للمجتمع المدنى؟

فربما كان لليبراليين أن يرفضوا ما طرحوه أنفسهم من رؤية أوردناها فى بداية هذا الفصل، عندما ذكرنا أنهم يبنون نظريات للمجتمع المدنى تقوم على ترسيخ كل من الالتزام بالحريات والمؤسسات المطلوبة لإحراز هذه الحرية، حتى وإن كان هذا يعنى الإطاحة بالتقاليد. وقد يدفع الليبراليون بأنهم على نفس القدر من الاهتمام بالمحافظة على تقاليد صحية، مثل المحافظين. فالواقع أن كلاً من الكتاب الليبراليين قد يدفع بأنه يأمل فى تقاليد من شأنها تعزيز المعالم المحورية للمجتمع الذى يتطلع إليه. فـ اسبينوزا توقع تقاليد تكفل للقرارات القائمة على القواعد للأغلبية المستنيرة الديمقراطية، وكان "لوك" سيأمل فى تقاليد تضمن التسامح، وهيجل كان سيتطلع إلى تقاليد تصون حياة النقابات، و"مل" كان سينشد تقاليد تضمن التقصى العلنى، والتسامح. وكان لـ "رولز" أن يأمل فى تقاليد مجسدة فى أشكال أكثر اكتمالاً من "الإجماع المتداخل". فالتقاليد التى يدعمها الليبراليون فى كل حالة قدموها تجعل الحقوق والحرية هدفًا أساسيًا ورئيسيًا. وإذا ضربنا هنا أحد الأمثلة، بالنسبة لليبراليين، لقلنا إنه حيثما تعد التقاليد الدينية ذات أهمية، فإنها لا تكون مقبولة إلا عندما ترتبط بتسامح، ويا حبذا لو ارتبطت باحترام متبادل أيضًا.

وقد يتساءل المحافظون مع ذلك، بدون إنكار لأهمية التسامح، والاحترام المتبادل، إذا ما كان الليبراليون يفوتهم حقيقة كون كثير من القيم الجوهرية التى يحتاج الناس إليها، بغرض إضفاء المعنى والقيمة على حياتهم هى بالفعل ضمن التقاليد. ليست الحرية فقط هى التى ترتبط بتقاليد معينة، بل أيضا الحياة الدينية، وكثير من القيم المهمة الموجودة فى المجتمع. وهنا أخالنا نرى السعادة مرتبطة بالمشاركة فى مجموعات

طوعية، كما هو الحال عند "توكفيل". أو شكل الحياة المرهون بالدين والنظام الطبيعى كما عند "بيرك" أو السعادة المتحققة فى الانخراط فى الأنشطة الممتعة فى حد ذاتها كما عند "أواكشوط". ومن الأهمية ألا نُهمل أبعاداً أخرى من التقاليد، غير الحرية. وقد يتساءل أحد المحافظين: أى خير يتبقى لنا فى الحرية، إذا ما فقدت جميع المُثل الأخرى المهمة- التى تعطى القيمة، والمغزى للحياة- أهميتها أو دُمرت فى مجرى عملية اكتساب الحرية؟

وهذه القضية إنما تطرح أسئلة مهمة، سنتناولها فى الفصول القادمة. خصوصاً فى الفصل التالى عن "نيتشه".

هوامش الفصل السادس عشر

(١) In developing my view of Burke, I rely upon Bruce Frohnen, Virtue and the Promise of Conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville, (Lawrence Kansas: University Press of Kansa, 1993) and Jeremy Waldron, ed., with introductory and concluding essays, Nonsense Upon Stilts, (New York: Methuen, 1987), ص ص ٧٧-٩٦ .

(٢) Sibley, Political Ideologies, ص ص ٥٠٣-٥٠٤ .

(٣) Waldron, Nonsense Upon Stilts, ص ص ٧٩-٨٠ .

(٤) George Sabine, A History of political Theory, ص ٦١١, For good background sources, see as well Bruce Frohnen, cited in note 1, and Frank O' Gorman, Edmund Burke: His Political Philosophy, (London: George Allen and Unwin Ltd., 1973). Finally, the main source on Burke is his Reflections on the Revolution in France, ed. Conor Cruise O' Brein, (London: Penguin Books, 1982).

(٥) Burke, Reflections on the Revolution in France, ص ١٤٩ .

(٦) المرجع السابق. ,ص ١٤٩ .

(٧) المرجع السابق. ,ص ص ١٤٩-٥٠ .

(٨) المرجع السابق. ,ص ١٥٠ .

(٩) المرجع السابق. ,ص ١٥١ . Italics in text.

(١٠) المرجع السابق. ,ص ١٥١ .

(١١) المرجع السابق. ,ص ١٥١ .

(١٢) المرجع السابق. ,ص ١٥١ .

(١٣) المرجع السابق. ,ص ١٥١,

(١٤) Waldron, Nonsense on Stilts, ص ٩١ .

(١٥) Frohnen, Virtue and the Promise of conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville, ص ٦٠ .

(١٦) المرجع السابق. ,ص ٦٠ .

(١٧) المرجع السابق. ,ص ص ٦١ .٦٠ .

(١٨) المرجع السابق. ,ص ص .٧٣ ٧١ .

(١٩) Burke, Reflections on the Revolution in France, ص ١٤١ .

(٢٠) المرجع السابق. ,ص ١٣٩ .

(٢١) المرجع السابق. ,ص ١٣٩ .

(٢٢) Hanna Fenichel Pitkin, The Concept of Representation, (Berkley: University of California Press, 1967), ص ١٧١ .

(٢٣) المرجع السابق. ,ص ١٧٢ .

(٢٤) Waldron, Nonsense on Stilts, ص ص ٨٨-٨٩ .

(٢٥) Burke, Reflection on the Revolution in France, ص ١٣١. also, ص ص ١٣٠, Also, see Waldron, Nonsense on Stilts, ص ٨٩ .

(٢٦) Burke, Reflections on the Revolution in France, ص ١٢٩ .

(٢٧) Burke cited in Frank O' Gorman, Edmund Burke: His Political Philosophy, ص ١٢١ .

(٢٨) Burke, Reflections on the Revolution in France, ص ١٢٢ .

(٢٩) Frohnen, Virtue and the Promise of Conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville, ص ٨٤ also; ص ٨٥ .

(٣٠) Burke, Reflections on the Revolution in France, ص ١٨٧ .

(٣١) المرجع السابق. ,ص ١٨٦ .

(٣٢) المرجع السابق. ,ص ١٨٩ .

(٣٣) المرجع السابق. ,ص ١٩٦ .

(٣٤) Alexis de Tocqueville, Democracy in America, ed. J. Mayer and Max Lerner, ص

(٣٥) (New York: Harper and Row, 1966). See J. Mayer's essay in this volume, "Tocqueville's Democracy in America," ص ص xi-xiii.

(٣٦) Tocqueville, Democracy in America, ص ٢٦٤ .

(٣٧) المرجع السابق. ,ص ٤٩٨ .

(٣٨) المرجع السابق. ,ص ٤٧٥ .

(٣٩) المرجع السابق. ,ص ٤٧٧ .

(٤٠) المرجع السابق. ,ص ٤٧٧,

(٤١) المرجع السابق. ,ص ٤٨٦, also; ص ٦٤٨ .

(٤٢) المرجع السابق. ,ص ٤٨٨ .

(٤٣) المرجع السابق. ,ص ٤٨٥ .

(٤٤) المرجع السابق. ,ص ٤٨٨ .

(٤٥) المرجع السابق. ,ص ٤٩٢ .

(٤٦) المرجع السابق. ,ص ٤٨٢ .

(٤٧) المرجع السابق. ,ص ٤٨٢ .

(٤٨) المرجع السابق. ,ص ٤٨٢ .

(٤٩) المرجع السابق. ,ص ٤٨٢ .

(٥٠) المرجع السابق. ,ص ص ٨٣–٨٥ .

(٥١) المرجع السابق. ,ص ٨٥ .

(٥٢) المرجع السابق. ,ص ٤٩٩ .

(٥٣) المرجع السابق. ,ص ٤٩٩ .

(٥٤) المرجع السابق. ,ص ٥٩٠ .

(٥٥) المرجع السابق. ,ص ٥٠٨ .

(٥٦) المرجع السابق. ,ص ص . ٥١٠ ٥٩٠ .

(٥٧) المرجع السابق. ,ص ٥٠١ .

(٥٨) المرجع السابق.، ٥١٩.

(٥٩) المرجع السابق. ,ص ٥١٩ .

(٦٠) المرجع السابق. ,ص ٥٢١ .

(٦١) المرجع السابق. ٥٢١ .

(٦٢) المرجع السابق. ,ص ص ٢٩٢-٩٤ .

(٦٣) المرجع السابق. ,ص ٦١٤ .

(٦٤) المرجع السابق. ,ص ص ٥٢٨-٢٩ .

(٦٥) المرجع السابق. ,ص ٦٦٦ .

(٦٦) المرجع السابق. ,ص ٦٦٧ .

(٦٧) المرجع السابق. ,ص ٦٦٧ .

(٦٨) المرجع السابق. ,ص ٦٦٦ .

(٦٩) I will refer to Oakeshott in two major works, Rationalism in Politics and Other Essays, (London: Methuen, 1962) and On Human Conduct, (Oxford: Clarendon Press, 1975).

(٧٠) Oakeshott, Rationalism in Politics and Other Essays, ص ص ١٠-١١, ٥-٧, ١-٢,

(٧١) المرجع السابق. ,ص ١٠ .

(٧٢) المرجع السابق. ,ص ٢٢ .

(٧٣) Oakeshott, On Human Conduct, ص ص ٢٣٤-٣٥ .

(٧٤) المرجع السابق. ,ص ص ٥٥-٥٧ .

(٧٥) المرجع السابق. ,ص ص ٢٣٤-٣٥ .

(٧٦) المرجع السابق. ,ص ١٠٨, ١٨٠-٨١, ٢٠٣ .

(٧٧) المرجع السابق. ,ص ص ١١٢-١٣ .

(٧٨) المرجع السابق. ,ص ٢٠١ .

(٧٩) المرجع السابق. ,ص ٢٠٣ .

(٨٠) المرجع السابق. ,ص ٢٧٤ .

(٨١) المرجع السابق. ,ص ص ١٥٧-٥٨, ٢٠٥-٦٠, ٢٦٤, ٢٧٤ .

(٨٢) المرجع السابق. ,ص ١٦١ .

(٨٣) Oakeshott, "On Being Conservative," in Rationalism in Politics, ص ص ١٨٨-٩٢ .

(٨٤) المرجع السابق. , ص ١٨٤ .

(٨٥) Oakeshott, On Human Conduct, ص ١٦٢ .

(٨٦) Oakeshott, "On Being Conservative," ص ص ١٧٦-٧٧ .

(٨٧) المرجع السابق. ,ص ١٧٧ .

(٨٨) المرجع السابق. ,ص ١٧٨ .

(٨٩) المرجع السابق. ,ص ١٧٦ .

(٩٠) Oakeshott, On Human Conduct, ص ص ٢٩٤-٩٥ .

(٩١) المرجع السابق. ,ص ص ٢٧٧-,٧٨ See his discussion of the "individual manqué" who is unable to accept the responsibility which accompanies freedom.

(٩٢) المرجع السابق. , ص ٢٩٤-٩٥ .

(٩٣) Hanna Fenichel Pitkin, "The Roots of Conservatism, Michael Oakeshott and the Denial of Politics," Dissent, Fall, 1973, ص ٥١٣ .

(٩٤) Benjamin R. Barber, "Conservatism Politics," Government and Opposition, 10:3, Oct. 1977, ص ٤٥٩ .

Burke

Ayling Stanley Edward Edmund Burke: His Life and Opinion . New York: St. Martin press , 1989 .

Canavan , Francis. The Political Reason of Edmund Burke. Durham , N . c : dyke University press , 1960 .

Chapman, Gerald W. Edmund Burke: the Practical Imagination. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

Cone, Carl B. Burke and the Nature of Politics . Lexington: University of Kentucky Press, 1957.

Frohnen, Bruce . virtue and the promise of conservatism : the Legacy of Burke and Tocqueville . Lawrence, Kansas: University Press of Kansas, 1993.

Kramnick ,Isaac the Rage of Edmund Burke : portrait of an Ambivalent Conservative. NEW YORK : Basic Books ,1977 .

Morley , John . Edmund Burke : A Historical Study . NEW YORK : Knopf , 1924.

O' Gorman Frank . Edmund Burke : his political Philosophy . Bloomington : Indiana University Press , 1973 .

Tocqueville

Commager , Henry Steele . Commager on Tocqueville. Columbia: University of Missouri Press , 1993 .

Hadari, Saguiv A. Theory in Practice: Tocqueville's New Science of Politics. Stanford : Stanford University Press , 1989 .

Kahan , Alan , Alan S . Aristocratic Liberalism : the Social and political thought of Jacob Burckhardt , John Stuart Mill , and Alexis de Tocqueville .

Oxford : Oxford University Press , 1992 .

Siedentop , Larry . Tocqueville . Oxford : Oxford University press , 1994 .

Tocqueville, Alexis de Democracy in America. Edited by J . P Mayer and Max Lerner . New york : Harper & Row [1966] .

Zetterbaum , Marvin . Tocqueville and the problem of Democracy . Stanford : Stanford University Press , 1967 .

Oakeshott

Barber , Benjamin . " Conserving Politics , " government and Opposition , 10 : 3, Oct . 1977 .

Devigne, Robert. Recasting Conservatism: Oakeshott , Strauss , and the Response to Postmodernism . New Haven : Yale University press , 1994 .

Sfranco , Payl . the political Philosophy of Michael Oakeshott . New Haven : Yale University Press , 1990 .

Fuller , Timothy , (ed.) and Oakeshott , Michael Joseph . Religion , Politics , and the Moral Life . New Haven : Yale University Press , 1993 .

Greenleaf , W . H . Oakeeshott ' s Philosophical Politics .

NEW YORK : Barnes & Noble , 1966 .

King , Preston and Parekg , B . C . (ed.) Politics and Experience: Essays Presented to Professor Michael Oakeshott on the Occasion of Hs Retirement. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

Oakeshott, Michael. On Human Conduct. Clarendon Press, 1975.

-------------.Rationalism in Politics and Other Essays. New York: Methuen, 1976.

Pitkin, Hanna F. "The Roots of Conservatism, Michael Oakeshott and the Denial of Politics." Dissent, Fall, 1973.

الجزء الرابع

نقد المجتمع المدنى

الفصل السابع عشر

نقد القوة في المجتمع المدني: فريدريك نيتشه، ميشيل فوكو

١ . مقدمة

ماذا يحدث لو كان المجتمع المدنى مصدراً للقيود على الحرية الإنسانية والإبداع، بدلاً من أن يكون ساحة لمارستهما؟ لقد وجدنا من الأهمية أن نضمن حوارنا حول المجتمع المدنى الفلاسفة السياسيين الذين أثاروا هذه القضية. ولتحقيق هذا القصد نبدأ بالفيلسوف الألمانى فريدريك نيتشه(*) Friedrich Nietzsche (١٩٢٦ - ١٩٨٤) ، ثم ننتقل إلى ميشيل فوكو (1926-1984) Michel Foucault وننتهى إلى النقد المهم الذى قدمه آلسداير ماكنتير Alsdaire MacIntyre من منظور أرسطى للحجة النيتشوية.

(*) ولد بمدينة ريكن فى بروسيا. أثر تأثيراً عميقًا على فلسفة القارة الأوروبية وأدبها، خاصة فى ألمانيا، وفرنسا. غير أنه لم يكسب فى العالم المتحدث بالإنجليزية وعلى الأخص بين الفلاسفة سوى عدد ضئيل نسبيًا من المعجبين. حاول النفسانيون الهواة فى كثير من الأحيان تفسير أفكاره، بيد أن "فرويد" قال عنه مراراً (وفقًا لما ورد فى ترجمة حياة نيتشة التى كتبها ارنست جونز) إنه يعرف نفسه معرفة ثاقبة أكثر من أى إنسان آخر عاش أو من المحتمل أن يعيش". ولاحظ فرويد كذلك أن تنبؤات نيتشه ولمحاته الثاقبة تتفق على أعجب نحو ممكن مع النتائج التى وصل إليها التحليل النفسى بعد كثير من العناء. كان أبوه لودفيج نيتشه قسا بروتستانتيا وابن قس بروتستانتى كما كانت أمه أيضا ابنة قس بروتستانتى. وعلى أية حال فقد نشأ نيتشه نشأة دينية وعرف منذ صغره بتدينه وتقواه، ويروى عنه أنه كان قادراً وهو فى السادسة من عمره على أن ينشد آيات من الإنجيل وتراتيل دينية بطريقة تكاد تثير البكاء، الأمر الذى جعل أصحابه يلقبونه بـ"القس الصغير". إلا أن القس الصغير هذا هو نفسه الذى سيشتهر بعد ذلك بالفيلسوف الذى أمات الله، و"عدو المسيح" وهو عنوان أحد أهم مؤلفاته. ولا شك أن تجربة نيتشه الإنسانية قد أثرت كثيراً على فلسفته وتناوله للأمور. والواضح أنه عانى من الوحدة، والألم النفسى كثيرا ولكن موقفه من هذا كان موقف تمجيد وأحيانا تفاخر؛ لأنه كان يشعر أنه صاحب رسالة. فى رسالة لـ "أوفربك" عام ١٨٨٣ يقول نيتشه: "فيما عدا فاجنر لم أقابل فى حياتى إنسانًا واحداً لديه من الألم، والمعاناة ما يكفيه لكى يفهمنى".=

٢ . نيتشه وإرادة القوة

لعلَّ أكثر ما يشتهر به نيتشه رؤيته القائلة بأن المسيحية التى كانت فى وقت ما تمثل نسق القيم المهيمن فى العالم الغربى؛ قد فقدت قوتها فى العالم الحديث. وهو حدث له أهميته المتفردة، لأنه بأفول المسيحية عانت التجربة الإنسانية- كما يقول "سلاينس" E.E. Sleinis فى إشارته إلى رؤى نيتشه- من "الاستهانة belittlement، والذم vilification، والتحقير devaluation على يد هذا العالم"، فالوضع القائم لا يوحى بوجود أساس كاف لتبرير الوجود الإنسانى. لذلك فلمن يسألون: لماذا تستحق الحياة أن نعيشها؟ لا تفصح وقائع الزمن عن إجابة طيبة. ومن ثم لا بد من إيجاد قيم جوهرية جديدة تحل محل القيم المسيحية؛ لكى نبين لماذا تكون للحياة أهمية، وبالتالى لماذا هى جديرة بالعيش. مع ذلك فالمشكلة أنه لخلق قيم جديدة لا بد أن يكون لدى الأفراد ما أشار إليه نيتشه طوال الوقت بـ "إرادة القوة" "will of power". أفراد يحشدون القوة كمحصلة للاستخدام الصحيح لقدراتهم وطاقتهم فى سبيل ترسيخ قيم جوهرية جديدة فى الواقع اليومى للمجتمع. قيم تكون هى القاعدة لتشكيل طرق جديدة للفهم والرؤية من شأنها أن تدعم الحياة وتخلق الشروط، مثلما يقول سلاينس "لإفلاح الحياة وازدهارها". وفى إنمائه لقيم معززة للحياة، فإن المرء الذى يتحلى بإرادة القوة إنما يشرع فى أعمال تؤدى إلى كثير من نواتج الازدهار الإنسانى على غرار ما نجده فى الفن، أو فى صيغ جديدة للتنظيم الاجتماعى(١) .

= وفى رسالة أخرى لنفس الشخص عام ١٨٨٧ راح يقول: "حتى عندما كنت طفلا كنت وحيداً، واليوم وأنا فى الرابعة والأربعين من عمرى مازلت وحيداً. ويقول أيضًا: "إننى أشتاق إلى الكائنات البشرية وأبحث عنهم، ولكننى دائمًا أجد نفسى فقط، مع أننى لم أعد أشتاق إلى نفسى. لم يعد أحد يأتى إلىّ، ولقد ذهبت إليهم فلم أجد أحداً". وفى قصيدة له بعنوان "الأوحد" يقول نيتشه:
"الآن وقد أصبح الزمن ملولاً من الزمن، وتدفقت كل ينابيع الشوق إلى راحة جديدة، وقالت كل السموات المشغولة بخيوط عنكبوت ذهبية للمضجرين: لتستريحوا الآن! لماذا لا تستريح أيها القلب الأسود؟ ما الذى يحثك على الفرار الذى يدمى القدمين؟ لماذا تنتظر؟
انظر: "الموسوعة الفلسفية"، مرجع سبق ذكره، وأيضا "نيتشه عدو المسيح"، د. يسرى إبراهيم، سينا للنشر، ١٩٩٠ . (المترجم).

بيد أن المجتمع المدنى بالنسبة لـ "نيتشه" يحوز مناخًا يمكن فى الغالب أن يحبط، ويثبط من الإرادوية willfulness التى ينشدها نيتشه. فنحن فى المجتمع المدنى نجد أنفسنا عاجزين عن استدعاء كامل قوتنا، مفتقدين باختصار للكثافة المركزة focused intensity التى نحتاج إليها لخلق قيم جديدة. وأطروحات نيتشه فى هذا الشأن كان لها أن تتفق وبعض الرؤى الخاصة بالمجتمع المدنى الحديث عند كتاب مثل عالم الاجتماع الألمانى ماكس فيبر الذى أظهر أن الحياة التكنوقراطية الحديثة المنظمة بصورة عقلية تجرد الأفراد من فرصة المحافظة على قيم جوهرية تكفل للحياة مغزاها. ومن ثم يوحى المجتمع المدنى عند "نيتشه" بنوع من السقم المتغلغل فى الروح pervasive sickness of the spirit. إنه المرض الذى حدا نيتشه الأمل فى تقديم علاج له فى معرض مناقشته لثقافة أرستقراطية لأشخاص مبدعين، أى أولئك المالكين لإرادة القوة المحققة للحرية الكاملة التى ما فتئ المجتمع المدنى يتغنى بها، فيما هو يبدو غير قادر على توفيرها.

٣ . ديونسيوس ضد أبوللو(*) والبحث عن ثقافة جديدة

السؤال الأول الذى لا بد لنا أن نطرحه يتعلق بالجهة التى يجب أن نُوَلِّيَ وجهنا نحوها، لإيجاد تبرير للحياة: "تبريرٌ حافظ للحياة، حافظ للنوع، بل ربما محسّن للنوع"(٢) . لقد دفع نيتشه بأنه لا يمكننا الاعتماد على فلاسفة العقل فى زمن التنوير الحديث، خصوصا كانط وهيجل. فهم كتاب يتطلعون إلى استخدام العقل، أو "جدل بارد، نقىّ، إلهىّ الصفاء" cold, pure, divinely unperturbed dialectic من أجل إقرار تلك الحقائق الموضوعية التى يمكن اتخاذها أساسًا لتبرير الحياة. إلا أنه من

(*) شن نيتشه هجومًا عنيفًا على "العقل" كما استخدمه الفلاسفة التقليديون وعلى رأسهم سقراط، وخرج عما أجمع عليه هؤلاء الفلاسفة، فأشهر إيمانه بقوة أخرى هى "قوة الغريزة"، وأعلن أنه "آخر تلاميذ الإله ديونسيوس" إله الغريزة والفوضى والغموض والسكر عند اليونان، وذلك فى مواجهة طغيان الإله "أبوللو" إله العقل والنظام والوضوح والاتزان. المرجع السابق. ص. ٥٧ . (المترجم).

بين التيمات الرئيسية فى تفكير نيتشه ما يقول بأن ما ينعته فلاسفة العصر الحديث بـ الحقيقة truth لا يمثل سوى قيم، وتحكمات خاصة بهم "يُعمّدونها حقائق". واعتقد نيتشه أن هذا بالضبط هو الحال مع الأمر المطلق categorical imperative عند "كانط": الفكرة القائلة بوجود فروض أخلاقية صالحة على مستوى كلى أو شامل. ووصف نيتشه جهود كانط التى بذلها لجعلنا نعتقد فى قيم أخلاقية شاملة، بأنها لا تزيدُ شيئًا عن تلك "الحيل اللطيفة للأخلاقيين والوعّاظ العجائز"(٣) the subtle tricks of old moralists and moral- preachers. هذا ما يجعل نيتشه واحداً من الفلاسفة الأوائل، ممن قد نعرّفهم على أنهم "مابعد حداثيين" المصطلح الذى يصف مفكرين، أو تفكيراً يتحدى المفهوم العقلانى الشمولى للحقيقة والذى يظهر فى فلسفة التنوير عند كتاب من أمثال كانط وسبينوزا.

ترى ما الأسس التى يستند عليها نيتشه فى تأكيده على هذه الرؤية النقدية؟ لقد دفع بأن الفلاسفة مثلهم مثل أى أشخاص آخرين، تسيطر عليهم بواعث أو دوافع داخلية internal impulses or drives، ورأى أن الهدف النهائى للوجود، والسيد الشرعى legitimate master لجميع الدوافع بالنسبة للفلاسفة، لا يتمثل فى "دافع المعرفة" بل هناك دافع آخر قد يكون له الغلبة على الفيلسوف مستخدماً المعرفة كوسيلة لتحقيق ذلك الدافع الذى يُسيّره(٤) . ولكى نفهم فيلسوفًا ما، فنحن فى حاجة إلى فهم طبيعة دوافعه العميقة، والمتنوعة، إضافة إلى حاجتنا لمعرفة الكيفية التى تم بها ترتيب تلك الدوافع، وأىٍّ منها صار مهيمنًا. ونخلص من ذلك إذن بأن هناك باعثًا واحداً يملك على الفيلسوف الانتباه، والتركيز، ويصبح أساسًا لوجهة نظره، ومنحاه فى الفهم. عندما نفهم هذا البعد يمكننا أن نعرف طبيعة قيم، ومنظور الفيلسوف. فأخلاق الفيلسوف تحمل شهادة جازمة حاسمة حول ما يكون عليه who he is أى تلك التراتبية التى تترتب وفقًا لها أكثر غرائز طبيعته جُوانيّة فى علاقتها ببعضها البعض"(٥) .

فما يقوله الفيلسوف بصدد العالم، يعتمد بصورة كبيرة على قيمه، ومنظوره الخاص. ولتوضيح هذه النقطة نحتاج إلى توفير مزيد من التفاصيل فيما يتعلق بالطريقة التى تتشكل بها تلك القيم، والمنظورات. فالقيم الإنسانية ناشئة عن مجموعة

من الأمور الواقعية بما فى ذلك الغرائز instincts، والعواطف passions، وأيضًا بفعل عادات، وتقاليد تعد جزءًا من حياتنا. فكما رأينا توًا هناك فى المقام الأول بواعث تكمن فى جوهر حياة المرء. وقد سار نيتشه على هَدى الإغريق فى إشارته إلى هذا البعد بالبعد الديونسيوسى Dionysian نسبة للإله الإغريقى ديونسيوس Dionysus فالبشر عند نيتشه مزيج – على حد تعبير "بروس ديتويلر" -Bruce Detwiler من "ميول وبواعث متصارعة"(٦) . ليس هناك نظام طبيعى موروث بين عواطفنا كما كان الأمر عند أفلاطون وأرسطو اللذين بالنسبة لهما كانت حتى شهوة الإنسان شديدة التأثر بالكابح العقلى. لكن العنصر الديونسيوسى عند نيتشه؛ كما يقول ديتويلر؛ يوحى بشخص "قابع فى قاع من الفوضى، يحتاج إلى مبادئ مرشدة يمكنه الاعتقاد فيها حتى يتسنى له تنظيم حياته، ويمكنه وقتها أن يعمل فى هذا العالم"(٧) .

لقد اختُرعت الحضارة والثقافة بغرض منح حياة تتصف بالبناء والاستمرارية. هنا، وعلى غرار الإغريق مرة أخرى، أطلق نيتشه على هذه الحاجة إلى التنظيم لفظ "الأبوللونية Apollonian نسبة إلى الإله الإغريقى "أبوللو". حيث تتشكل هويتنا وقيمنا بواسطة الوقائع الثقافية الموجودة، من قبيل العادات والتقاليد. ومع ذلك ففى الغالب ومع مرور الوقت، تأتى هذه المعايير لتفرض نظامًا على جميع ما عداها من معايير. وفى سبيل ذلك فهى تقذف بعوائق أمام الناس فى مجرى تطوير حياتهم، وفق ما لديهم من عواطف متأصلة، وعميقة. فالبعد "الأبوللونى" يسعى إلى تحجيم العواطف الداخلية للبعد الديونسيوسى. ولكن بالنسبة لـ "نيتشه" نجد أن ديونسيوس غالبًا ما يهب للإنقاذ مُصَاحَبًا؛ وباستعارة ألفاظ "ديتويلر"؛ بقصف، وعربدة orgies التدمير الخلاق creative annihilation، والعواطف المتقدة التى تغفو فى ظل حكم أبوللو المناوئ لـ ديونسيوس"(٨) . فالعنصر الديونسيوسى هو بوضوح مصدر الإرادوية، إنه العنصر الذى يحبط مسعى أبوللو إلى النظام، والذى؛ كما يرى نيتشه؛ تنتفى عنه فى العالم الحديث مكانته الصحيحة(٩) . فالبعد الديونسيوسى هو أساس مقاومة نظام الحياة الذى من وظيفته الكبح والحصر، إن لم يكن الإخماد الكلى numbing ويبدو أن البعد الديونسيوسى فى الواقع سينقذنا من عالم تنفى فيه التقاليد والعادات وقواعد ومناهج

تأمين النظام أية فرصة لأشكال التغيير الخلاق الذى فى وسعه تغيير نسق الحياة الإنسانية.إذن هناك تشديد عظيم؛ من قبل نيتشه؛ على دوافعنا ذات الأساس الديونسيوسى؛ لأن هذا البعد من وجهة نظره لا يأخذ حقه كاملاً فى العالم الحديث. ولكن باتخاذ هذا الموقف ليس من الصواب أن نخلص إلى أن نيتشه قد دافع فقط عن البعد الديونسيوسى. فالواقع أنه كان راغباً فى ثقافة يمكن فيها لتعاليم أبوللو الخاصة بالنظام أن تسهل من ثراء ديونسيوس، ومن ثم فقد دعا إلى مجتمعٍ لا يخضع لسيطرة أىٍّ منهما(١٠) . فلا بد من إعادة صياغة المسعى الأبوللونى للنظام؛ بحيث يحتضن على نحو صحيح، ويسمح بأكمل تعبير ممكن عن المطالب الديونسيوسية لإفصاح المرء عن دوافعه، وعواطفه، وقواه الخلاقة.

وكما سنبين فى الجزئية القادمة هناك مكانة للأخلاق فى خطة العمل التى يطرحها نيتشه بقدر ما يتيحه النظام الذى توفره هذه الخطة من تحقيق وضع يسمح بالتعبير الخلاق عن ديونسيوس. فى هذا الشأن لا تكون السياسة معنية كثيراً بتحقيق مجتمع مدنى ليبرالى؛ مجتمع يشدد على حقوق متساوية؛ بقدر ما هى معنية بإرساء تلك الصيغ من النظام التى تتيح ازدهار غرائزنا الخلاقة **creative instincts** فالسياسة عند نيتشه من شأنها تشجيع طبقة أرستقراطية من أناس إرادويين أو ما أسماه بـ "الأرواح الحرة" على خلق قيم جديدة لتحل محل القيم المسيحية التى سقطت سمعتها(١١) .

٤ . مكانة الأخلاق

من منطلق موقف نيتشه القائل إن الأخلاق التى اعتنقها الفلاسفة تفصح، أكثر من أى شىء آخر، عن القيم الخاصة بهم، يتضح اعتناق نيتشه لرؤية مفادها أن المفاهيم الأخلاقية تنشأ عن الكثير من العوامل المهمة بما فى ذلك الثقافة، والتقاليد، والدواف **drives**، والبواعث **impulses** حيث تشير رؤيته فى الأخلاق إلى أن ما نفهمه كحقيقة– فى هذه الحالة كحقيقة أخلاقية– يعد وظيفة لمنظور معين لدينا وأننا من ثم عاجزون فكرياً عن إرساء مطلقات أخلاقية(١٢) .

ولا تعنى هذه الرؤية حسب نيتشه أنه من المستحيل إظهار كون بعض المنظورات لها قيمة أكبر من الأخرى. فقد قضى نيتشه، على أية حال، كثيراً من الوقت محاولاً أن يقلل من أهمية الحجج المسيحية، والفلسفة الغربية منذ سقراط(١٣) . علاوة على إشارته إلى أن هناك كثيراً مما يمكن مدحه فى تلك المنظورات التى تجعل من الأخلاق جزءاً بارزاً من الوجود. تلك السياقات التى يمكن أن تمدنا بنوع من النظام الأبوللونى الذى يفرد مساحة للنشاط الديونسيوسى. أنظمة أخلاقية تشير إلى كوابح تستخدم فى خلق قيم جوهرية.

ومن ثم ففى تناوله للأخلاق يأتى فى المقام الأول؛ عند نيتشه؛ أن "العنصر الأساسى القَيِّم فى كل الاخلاقيات، أنها تعد كابحاً ممتداً أو طويل الأمد protracted(١٤) الرؤية التى تشير إلى إمكانية وجود قوة مركزة a focused intensity فى مجرى تتبع المرء لاستبصاراته، أو بواعثه الأساسية. إنها قدرة لها أهميتها البالغة فى خلق قيم جوهرية تعزز الحياة. وأياً كانت الدوافع، أو العواطف المسيطرة عند الإنسان لا بد للمرء أن يركز عليها نابذاً تلك المشتتات التى قد تجرده من القدرة على تتبعها. حيث إن أعمال الإبداع التى توجد حال تتبع المرء لواحدة من استبصاراته- مثلما الحال فيما قد يمر به الفنان فى محاولته نقل شعوره الخاص بالطبيعة فى إحدى لوحاته - لا يمكن أن تصل إلى مرحلة الإثمار إلا عندما يحافظ الفنان على التزام منضبط برؤية مشروعه لحظة الاكتمال.

والحقيقة لقد ذكر نيتشه أن الأفراد غالباً مدفوعون إلى العمل بما يتوافق مع وميض الإلهام "flash of inspiration فأى فرد ينظر إلى الغرائز الأساسية للجنس البشرى لا بد أن يُدرك أنها تدخل فى اللعبة كأرواح مُلهِمة "inspirational spirits(١٥) إلهام يفرض على المرء المسار الذى يتبعه، المسار الذى يرقى حقيقة وفى الغالب إلى مستوى القانون الأخلاقى moral law الذى يتحتم على الفرد الانصياع له.

"إن كل فنان يعرف إلى أى مدى تبعد حالته الطبيعية، والتنظيم الحر، واختيار المكان، وترتيبه، والتشكيل- فى لحظة الإلهام- عن الشعور بإطلاق العنان لنفسه، ومن

ثم فهو على علم إلى أى مدى من الصرامة والدقة ينصاع لآلاف من القوانين التى تضلل وفقًا لصرامتها وحسمها كل صياغة للمفاهيم"(١٦) .

Every artist knows how far from the feeling of letrting himself go his "natural" condition is, the free ordering, placing, disposing, forming in the moment of "inspiration"- and how strictly and subtely he then obeys thousandfold laws which precisely on asccord of their severity and definitiveness mock all formulation of concepts.

ومن خلال هذه التجربة من "الانصياع الممتد طويلاً فى اتجاه واحد" فنحن نُوَلِّد كل ما يجعل الحياة "جديرة بالعيش على وجه البسيطة" بما فى ذلك "الفضيلة، والفن، والموسيقى، والرقص، والعقل، والروحانية وتلك الخبرات المتجلية، المرهفة، الجنونية، والإلهية"(١٧) .

إن جميع أنساق القيم العظيمة بما فى ذلك المنظورات الأرسطية، والمسيحية إنما ترمز إلى التزامٍ منضبط بتجسيد قيم بعينها فى زمن ما؛ قيمٍ تنشأ عن عواطف مترسخة بشدة.

إن جميع هذه الأشياء (أو العواطف) العنيفة المتعسفة القاسية الرهيبة المنافية للعقل، قد تجلت بوصفها الوسائل التى تربت بها الروح الأوربية بقوتها وفضولها الجارف ومرونتها المرهفة"(١٨) .

All these violent, aarbitrary, severe, gruesome and antirational things (or passions) have shown themselves to be the means by which the European spirit was disciplined in its strength, ruthless curiosity, and subtle flexibility.

ولأن الأعمال المنضبطة تخلق قيمًا من شأنها إثراء الحياة، فمن الواضح أن العنصر الآخر المهم فى الأخلاق أنها تمثل الأساس الذى يمكن الانطلاق منه لتغيير العالم، وليس حفظه فقط على ما هو عليه(١٩) . ففى مناقشته للأخلاق لم يكن نيتشه

محتفياً أو مهتماً باستخدام الأخلاق كأساس لتفسير، وحفظ النظام الجارى للمجتمع. وهذا هو ما قام به "هيجل" عندما قال إن الفلاسفة لا يمكنهم سوى استجلاء الحقائق المجسدة فيما هو موجود من طرق للحياة، والتى قُصد بها فى حالة "هيجل" رؤيته لما وصفه بوصول الدولة الأخلاقية فى نهاية التاريخ. لقد رفض نيتشه "شَغِّيلة الفلسفة" philosophical laborers السائرين على هدى "هيجل"، الذين أخذوا "كل شىء كما هو واقع، وكما هو مُقيَّم ليجعلوا منه شيئًا واضحًا مميزًا معقولاً قابلاً للاستخدام"(٢٠) . أما الفلاسفة الجدد "فلاسفة المستقبل" الذين يمثلون عند نيتشه "الأرواح الحرة الحقيقية" true free sprits فسوف يسعون ليجسدوا فى العالم قيمهم التى يتفردون بها(٢١) . فهم فى الواقع؛ أى الفلاسفة الجدد عند نيتشه؛ سيصبحون آمرين، وقادة. حيث ذكر "إن الفلاسفة الحقيقيين... هم آمرون ومشرِّعون". Actual philosophers are commanders and law-givers. فالإرادوية عند الفلاسفة الجدد إنما تفصح عن "إرادة القوة" will to power، ومن هنا يسأل نيتشه:"هل ثمة اليوم فلاسفة من هذا النوع؟ هل وُجِدَ مثلهم؟ ألا ينبغى أن يوجد مثلهم؟"(٢٢)، لا بد أن الإجابة على هذا السؤال بالنسبة لـ "نيتشه" ستكون بالإيجاب لأن الفلاسفة الجدد، أو الأرواح الحرة، سيقودون الطريق فى إظهار الحاجة إلى تحويل الثقافة بحيث تصير مرة أخرى رحيبة مستوعبة للبعد الديونسيوسى، ومن ثم لإفصاح جديد عن إرادة القوة.

أ. أخلاق السادة وأخلاق العبيد

تقوم مناقشة نيتشه للمجتمع المدنى على إظهار الفروق بين قيم الأرواح الحرة ممارسى الفلسفة الجديدة، المتمثلين أيضًا فى الطبقة الأرستقراطية الجديدة عنده؛ وبين عقلية العبيد. وفى إشارته لهذه الفروق بيَّن نيتشه تلك الهوة الواسعة بين النسقين المختلفين من الأخلاق. فقد أولى اهتمامًا عظيمًا لأخلاق السادة بصفتها الأساس لخلق قيم تُعزز الحياة، وتُضفى عليها المعنى. وذلك فى مقابل أخلاق العبيد التى نظر إليها كمحور للمجتمع المدنى الحديث.

إن نمط الإنسان النبيل الذى يشار إليه أيضًا بالروح الحر "يشعر بنفسه كمقرر للقيم ليس فى حاجة إلى من يستحسنه، فهو يُقِر بأن ما يضرّنى مضرٌ بذاته. ويعى أنه هو أولاً وأخيراً من يخلع المجد على الأشياء، فهو خالق القيم"(٢٣) . يجسد هذا الإنسان أخلاق السادة، أو الأخلاق الأرستقراطية. وهو لديه من الإرادة الحديدية ما يجعل من المستحيل على أى شخص تشكيكه فى نفسه، أو فى قيمه. وقال نيتشه عن هذا الفرد إنه "سيكون الأعظم الذى فى وسعه أن يكون الأكثر تفرداً، وخفاءً، وتغايراً، إنه إنسان ما وراء الخير والشر، سيد فضائله غزير الإرادة the superabundant of will، ذاك ما ينبغى أن ينال لقب العظمة: القدرة على أن تكون متعدداً بقدر كمالك، واسعًا بقدر امتلائك"(٢٤) . وقد أوصى نيتشه هؤلاء الأشخاص قائلاً: "فلنبقَ قساةً، نحن آخر الرواقيين!"(٢٥) remain hard, we last of the Stoics وسوف يثابر هذا النمط النبيل فى سبيل تحقيق أهدافه رغم وجود كثير من العقبات، بما فى ذلك إغواء العزوف عن العراك، والعودة لحياة أقل صعوبة. إلا أن هذا الإصرار يشد عوده ويقسِّيه، ويجعله قادراً على شن نضال مستمر. يقول نيتشه: "إن التصدى المستمر لظروف غير مواتية دائمًا أبداً... هو ما يجعل هذا النمط يثبت ويقسو"(٢٦) .

فضلاً عن أن هذا الفرد "يُعد اللاتسامح نفسه من بين الفضائل ويسميه عدالة"(٢٧) . لأن طبقة السادة تسعى أساسًا إلى خلق الظروف المُحبَذة لأنفسهم، والتى لا تعزز سوى حياة النمط النبيل فقط(٢٨) . ومن ثم فالسيد لا يمكنه أن يطيق التسامح مع أى شىء قد يعوق جهوده. فى هذا الشأن وخلافًا لطبقة العبيد الذين كما سنرى فيما يلى يرسون قيمًا شاملة تهدف إلى وقف المعاناة؛ نجد طبقة السادة معنية فى الغالب بتزيين حياتهم من خلال قيمهم التى يخلقون. إلا أن نيتشه دفع بأن ما يخلقه النمط النبيل يعد ذا قيمة عامة، لأن الإرادوية عند هذا النمط هى أساس لقيم جوهرية مُعززة للحياة على غرار ما يوجد فى الفن، والفلسفة، وكثير من المجالات الأخرى فى الحياة. والواقع أن الشخص الأرستقراطى من خلال نشاطه، إنما يسعى لجعل قيمه الخاصة هى القيم المسيطرة فى ثقافة ما.

في المقابل لأخلاق السادة، هناك وجهة نظر العبيد التى تمثل التوجه الأخلاقى للمجتمع الحديث. إنها الرؤية التى تمثل فهم "المُتهَكين المقموعين غير الأحرار غير الواثقين فى أنفسهم"، وسأل نيتشه: هَب أن هؤلاء بصدد خلق نسق أخلاقى فما عساه أن يحتوى[٢٩]؟

إن عقلية العبيد لا تثق بقيم وطريقة حياة الطبقة الأرستقراطية. وبالتالى لا ترى فيها من خير إلا القليل. فطبقة السادة- على كل حال- لا يراها العبيد سوى طبقة قامعة. وبناءً على هذه الحقيقة من الوارد أن يظل العبيد مُعتبرين قيم السادة مناقضة لحاجاتهم، ومصالحهم. وربما يمكن أن نفهم هذا الاتجاه بصورة أفضل إذا ما ربطنا عالم العبيد بالعامة من الناس، فالعامة لا يثقون بقيم النخبة الثقافية ممن ينصبون أنفسهم، ويحاولون من خلال فنهم، أو فلسفتهم تشكيل الطريقة التى يجب على المجتمع برمته تفسير الخبرة على أساسها.

فالعبيد إنما يطابقون فى المجتمع الحديث الأفراد المفتقدين للثقة فى النفس فى تحرير أنفسهم من بؤس عدم اليقين الذى ربما يكون منبعثًا عن حاجة إلى إيجاد مغزى للوجود. فالعبيد يسعون إلى التغلب على التعاسة التى تظهر من جراء عدم اليقين، وذلك من خلال إعلاء قيم شاملة من شأنها أن تنهى عناء الجميع. فعلى خلاف طبقة السادة نجد العبيد يدعمون قيمًا من قبيل الشفقة، الإحسان، الصبر، الكد، التواضع، الود، فهم يشددون على هذه القيم لأنها "نافعة"، وبحكم كونها السبل الوحيدة لتحمّل عبء الوجود"[٣٠].

وينعته القيم المذكورة بالنفع، يشير نيتشه إلى أن الطريق الأفضل بالنسبة للعبيد من أجل إضفاء المعنى، والغاية على الحياة هو أن يتبعوا مسارًا يجسد قيم النفعية. فى سبيل هذا يجد كل فرد طريقه لإسداء مساهمات إلى المجتمع، تعد لازمة لحفظ حياة عادية **ordinary life**، والمرء فى هذه الحالة لا يطمح فى قيم السادة بل يسعى إلى إفناء نفسه فى أنشطة من شأنها؛ إذا ما أُديت كما ينبغى؛ أن تجود بما يتمنى من إضفاء دلالة على الحياة. هذه الرؤية الخاصة بالتعامل مع أُفول القيم الجوهرية أو "العزلة

الداخلية" inner loneliness؛ باستخدام تعبير "فيبر"؛ تشبه الطريقة التى وصفها الأخير فيما يتعلق بتناول الناس لمفهوم القضاء والقدر. فحيث لا يعى الناس يقينًا ما إذا كان مصيرهم السماء أم الجحيم، يمكنهم أن يقنعوا أنفسهم بأنه من المحتمل أن يخلدوا إلى السماء، إذا ما انخرطوا محمومين feverishly فى أنشطة نافعة. إذن فالمنفعة؛ حسب نيتشه؛ هى مصدر هذا التضاد الشهير بين "الخير والشر"[٣١] . فالمرء يفعل الخير بإخضاع نفسه لمعايير نظام خيّر، أو كما كان الأمر فى حالة "فيبر" بإيجاد بيئة ملائمة فى المجتمع يمكنه فيها القيام بوظيفة مقبولة.

ولكن بمسايرة معايير نظام الخير، وإتيان ما هو خيّر أو نافع فى الحياة من الوارد أن يدعو العبيد إلى نوع من الشك المُضجر اللحوح nagging doubt فى قيم العبيد. لأن الالتزام بمتطلبات حياة نافعة لا يقتضى من المرء أن يضع فى أولويات حياته تلك القيم الجوهرية التى من شأنها إضفاء شعور بالأهمية على حياته. بل قد يصبح الفرد فى المقابل مجرد ترس فى بيئة من العمل الروتينى والميكانيكى، أو ربما يصير موجَهًا صوب إحراز تحسينات مادية، ومالية. غير أن هذه الخبرات التى تدل الشخص كيف يسلك أو يتقدم فى الحياة اليومية لا يستهويها بالضرورة طبيعة تلك القيم الباقية التى تضفى على الحياة أهمية ودلالة كلية.

والحقيقة أنه من الوارد بشكلٍ أو بآخر أن يشكك كثيرٌ من أعضاء المجتمع فى طريقة العبيد فى الحياة. فيقول نيتشه: سيأتى زمن نجد فيه مسحة من "الازدراء الخيّر" benevolent disdain ملتصقة بأخلاق العبيد، وسيُنظر إلى حاملى هذه العقلية أساسًا كأشخاص "ذوى طبيعة خيّرة"، "غير ضارين"، "من السهل خداعهم، وربما أغبياء بعض الشيء". وهذه النظرة إلى العبيد، إنما توحى بأن عقلية العبيد فى سبيل إحرازها السعادة والأمل الخالد فى الحرية، تساهم فى خلق طريقة للحياة عاجزة إلى حد كبير عن تلبية ما يحتاجون لعيش حياة جوهرية ذات مغزى[٣٢] .

وبرغم هذا، فقد يقتنع المرء بأن قيم العبيد تخلق على الأقل توجهًا إنسانيًا، يوحى بأن المجتمع ينبغى أن يُنظم بحيث يضمن الحقوق نفسها للجميع. فبرغم عيوبها إلا أن

قيم العبيد قد تعتبر إضافات مهمة للمجتمع. فلأن الإنسان العادى فى المجتمع المدنى، أو العبد- حسب نيتشه - يأمل فى الإحجام عن "الضرر، والعنف، والاستغلال المتبادل والمساواة؛ فى المقابل؛ بين إرادة الذات وإرادة الآخر"(٣٣) . فإن العبد من شأنه أن يتغنى بأخلاق "كانطية" Kantian ethics فيما يتعلق بمعاملة الآخرين كفايات. هنا يذكر نيتشه أن التزام العبد بهذه المبادئ لا يعد مقبولاً إلا عندما يُفهم كأساس "لمكارم الأخلاق" good manners بين الأفراد، ولكن عندما تصير هذه المبادئ قاعدة أساسية للمجتمع، فهى تظهر هنا كإرادة "لنفى الحياة"، ومن ثم يتحول مبدأ مكارم الأخلاق إلى مبدأ انحلال، وانحطاط"(٣٤) .

فالأخلاق الكانطية عند نيتشه لا تتسم بالواقعية، خصوصًا من زاوية طبقة السادة خالقى القيم. فيقول نيتشه:"إن الحياة فى ماهيتها هى استيلاء، وانتهاك، وتغليب الغريب الأضعف، وقمع، وقسوة... واستغلال"(٣٥) . ولعل مفهوم إرادة القوة يوحى بأن الإنسان النبيل عند نيتشه، لا يمكنه أن يحيا إلا بالانتصار. والاستغلال هو محور تجربة الفرد النبيل. وهو؛ أى الاستغلال؛ "يمت بصلة إلى جوهر الشىء الحى كوظيفة عضوية أساسية، كما أنه محصلة لإرادة تلك القوة التى تمثل على وجه الدقة إرادة الحياة"(٣٦) .

من خلال هذا النشاط فقط، يمكن تحقيق "ثقافة رفيعة" تضم الأخلاق، والدين، والفن، والفلسفة. بيد أن هذه الإنجازات لا يمكن أن تقوم لها قائمة بدون الروح القوية أو؛ اتساقًا مع حالتنا هذه؛ بدون الروح الحرة التى تسيطر على الضعيف. يقول نيتشه:

علينا أن نعترف دون مواربة كيف بدأت كل حضارة عليا على وجه البسيطة حتى الآن! لقد انقضّت جماعة ذات طباع لا تزال طبيعية، برابرة بكل ما تسوقه الكلمة من رهبة، جماعة من الضوارى لديها ما لم يُفَل بعد من قوة الإرادة، واشتهاء تسلّط، انقضّت على أجناس أضعف أكثر تحضرًا أكثر مسالمة، ربما كانت تعيش على التجارة، أو تربية الماشية(٣٧) .

Let us admit to ourselves unflinchingly how every higher culture on earth has hitherto begun! Men of a still natural nature, barbarians in every fearful sense of the word, men of prey still in possession of an unbroken strength of will and lust of power, threw themselves upon weaker, more civilized, more peaceful, perhaps trading or cattle raising races.

إن المجتمع بالنسبة لـ "أرستقراطية صحيّة" **healthy aristocracy** مجرد سقالة **scaffolding**، في مقدرة نخبة من الأجناس **species** أن تصعد عليها ارتقاءً إلى مهمتها العليا، وبشكل عام إلى وجود أعلى"(٣٨) . فالسيد، أو الروح الحر، هو إنسان لا بد أن يأمر المجتمع لخدمة حاجته، لخلق قيم جديدة، ولا بد على الضعفاء أن يتحولوا إلى خادمين لهذا الجهد، خاضعين كليةً لمطالب الأقوياء.

من الواضح إذن أن الميل نحو تساوى الحقوق الذى يعد مذهبًا يتجلى من خلال البعد "الكانطىّ" فى تفكير العبيد، هو نزوع نحو تسييد قيم العبيد. وإذا ما حدث هذا فستخبو طريقة الشخص المتفوق فى الحياة، هذا إذا لم تنته على بكرة أبيها. إنه الإطار العقلى الذى يمهد السبيل لعقلية القطيع **herd mentality**. هذا ما نناقشه فى الجزئية التالية.

ب. أصل أخلاق العبيد وأخلاق القطيع

هناك حسب نيتشه تراتبية للأخلاق، والواضح أن أخلاق السادة تفوق أخلاق العبيد. وفى هذه الجزئية نريد مناقشة أصل أخلاق العبيد، لنبيّن الأساس الخاص بأخلاق أخرى أقل رتبة هى، أخلاق القطيع.

بدايةً لا بد أن نوضح أنه فى استعراضنا لأصل تفكير العبيد، يمكننا أيضًا أن نبين أساس أخلاق القطيع. وقد يبدو من الوهلة الأولى أن الطريقتين فى التفكير مختلفتان تمامًا فى طبيعتهما. فالعبد يسعى إلى تغيير العالم بما يتفق مع قيم شاملة

تضع حداً للمعاناة، وسيطرة طبقة السادة. فى حين تأمل عقلية القطيع فى الإبقاء على الأمور كما هى عليه، وتجنب التغيير. إذن كيف سيكون ممكنًا لعقلية العبيد أن تُصاهر أو حتى أن تساهم فى عقلية القطيع؟

إن أخلاق العبيد تمثل كما أشرنا توًا قيمًا شاملة غرضها النهائى إنهاء المعاناة. بيد أن الناس عندما يجعلون هذه القيم فى صالحهم الخاص، يصبح ما هو خير متمثلاً فيما هو نافع. ومن منطلق هذه الرؤية ينشأ الالتزام بانصياع سلوك المرء لقواعد حياة عادية. ولعقلية القطيع رؤية مماثلة، فهى تشجب كل من يتحدى الحياة العادية تحت مسمى تتبع عواطف ديونسيوس القوية؛ تمامًا مثلما تفعل طبقة السادة؛ فهم أى الذين يتحدّون الحياة العادية؛ يبدون فى أعين القطيع أشرارًا خطرين. والواقع أن عقلية القطيع تبشر بقيم من قبيل الطاعة، والتواضع، والإنصاف، والأهمية الباقية لحياة دون المتوسط **mediocre life** بما يتفق مع "رغبات متوسطة، ومعتدلة"[٣٩] . تتناسب هذه القيم مع الحاجة إلى عيش حياة بسيطة، خالية من المعاناة. وكما هو الحال فى عقلية العبيد، هناك إذن رغبة فى رفع وإزالة كل معاناة. ونحو هذه الغاية يجب أن يكون هناك مساواة فى الحقوق، وتعاطف مع كل من يتعرض لمعاناة[٤٠](*). مع ذلك فمذهب المساواة فى الحقوق الذى يُمارس وسط مجتمع تسيطر عليه عقلية القطيع، من السهل أن يُساء استخدامه، ويتحول إلى مذهب "للمساواة فى ارتكاب الخطأ"، تُشن فى ظله "حرب عامة ضد كل نادر، وغريب، وصاحب امتياز، ضد الإنسان الأعلى، والروح الأعلى، والواجب الأعلى... حرب ضد الامتلاء الخلّاق بالقوة والسيادة"[٤١] .

(*) حمل نيتشه على هذه القيم والاتجاهات فى معرض تناوله لتفوق الفلاسفة المقبلين قائلاً: على المرء أن يتخلص من الذوق الردىء الذى يريد الاتفاق مع الأكثرية. إن الخير لا يعود خيراً إذا تفوه به الجار. فكيف يمكن أن يكون ثمة "خير عام"! إن اللفظ يناقض ذاته: ما يمكن أن يكون عامًا، له دائمًا قيمة ضئيلة وحسب. وفى النهاية، يجب أن تكون الأمور على ما هى عليه وعلى ما كانت عليه دائمًا: تبقى الأشياء العظيمة للعظماء، والأغوار للسابرين، والارتعاشات الرقيقة للمرهفين، وجملة واختصاراً: يبقى كل نادر للنادرين. نيتشه؛ ما وراء الخير والشر، ترجمة جيزيلا فالور حجار، غروب فى، بيروت، ١٩٩٥ . (المترجم).

يبدو إذن أن عقلية العبيد بقدر كونها أساساً لمشايعة وتعميم النظر للأمور، وكذلك لشمولية القيم، فهي تخلق أساساً لعقلية القطيع. ونحن إذ نتناول أصل عقلية العبيد إنما نتناول أيضاً أساس عقلية القطيع. فنحن نعيش حسب نيتشه زمناً تسوده قيم العبيد. وبالتالي فقد تم اقتيادنا إلى عقلية القطيع. ولكن كيف ولماذا حدث هذا؟ يتطلب هذا السؤال الذى سنناقشه فيما تبقى من هذا الفصل تقييماً، أو إعادة تقييم، للقيم الموجودة مبينين أين وكيف ظهرت قيم العبيد؟ ولماذا وعلى أى أساس قد تأخذ هذه القيم فى فقدان بروزها؟

لتقديم رؤية عامة لحجة نيتشه قبل أن نتناولها بالتفصيل، لا بد أن يكون واضحاً أن الفئات الأخلاقية حسب نيتشه، تنشأ عن نضال بين قوى اجتماعية متصارعة فى معركة يحدد فيها المنتصر أساس الأخلاق بما فى ذلك الشرائع التى على الخاسرين الإذعان لها. وقد وَجدَ أول صراع من هذا النوع بدايته؛ منذ أيام ما قبل المسيحية؛ بين طبقة أرستقراطية وبقية المجتمع. على إثر ذلك انعكس العراك بين "أبوللو" و"ديونسيوس" فى المجتمع كصراع بين طبقة أرستقراطية قوية تحاول فرض قيمها على الجميع، وطبقة ضعيفة مستعبدة، تمردها ضد الأقوى فى منتهاه يئول إلى المسيحية، وإلى عقلية العبيد التى تضع قيماً شاملة تجعل حماية الضعيف الهدف الأساسى لها. فلننتقل الآن إلى فحص تفاصيل هذه الحجة.

تضرب الأخلاق الحديثة بجذورها فى عصور ما قبل المسيحية، كمحصلة لوجود رغبة لدى طبقة أرستقراطية فى المحافظة على نظام جعل منها المصدر السائد للقيم. وكان لوجهة نظر هذه الطبقة فى الأخلاق أن تقلل من مكانة الطبقات الأقل فى المجتمع. إلا أن الطبقات الأدنى لم تقبل وضعها كطبقات خاضعة. ومن خلال التمرد ضد السادة تولدت الأخلاق المسيحية الحديثة. وقد بدأ التمرد بالفعل فى اليونان إبان القرن الخامس قبل الميلاد. إلا أن الجولة الرئيسية من هذا التمرد ضمت مقاومة اليهود القدامى، والمقاومة اليهودية للسيطرة الرومانية(٤٢) . هنا كان مقدراً لليهود الطبقة الأضعف الخاضعة، أن تُعيد تراتبية القيم فى المجتمع؛ جاعلة من قيمها القيم الفائقة على القيم الرومانية. وفى سبيل ذلك سعى اليهود إلى خلق ثورة فى الثقافة من شأنها أن تسيّدهم، وتسيّد ما سينشأ عن جهودهم: أى المسيحية.

ويقتضى بنا الأمر هنا أن نقدم وصفًا موجزًا لهذا التمرد. فقد كان المجتمع برمته قائمًا بواسطة الارستقراطية الرومانية على إظهار شخصيتهم، وقيمهم. وكان لوضعاء القوم أن يُستخدموا كوسائل لخدمة الغايات الأكبر التى يحددها علية القوم بصفتها حقًا للمجتمع، ولهم أنفسهم فى المقام الأهم. كان هذا هو الوضع الأساسى الذى شب عنه نوع خاص من الثورة قام بها اليهود. وذكر نيتشه أن قبل الثورة أو التمرد كان اليهود بلا أية قوة أمام عِليَة القوم الذين كان على اليهود أن يقوموا بخدمتهم. فلم يكن لليهود قدرة على مقاومة الأشراف nobility جسديًا، وذلك ببساطة لأن السادة كان لديهم قوة هائلة. بيد أن اليهود أبوا أن يتقبلوا طريقة للحياة تبقيهم فى هذا الخضوع. نتيجة لهذا صار حنقهم بالغًا، متحولاً إلى كره(٤٣) . يقول نيتشه:"إن كره اليهود يتنامى إلى حدود جبارة غير محدودة إلى أقصى أنواع الكره روحانية وسُميّة"(٤٤) . وقد كان لهذا الكره اليهودى أن يُشعل الدافع إلى المقاومة. فى هذا الصدد يذكر نيتشه أنه لا يمكن لأخلاق العبيد أن توجد دون عالم خارجى معادٍ، أى أن الأمر يتطلب من الناحية السيكولوجية منبهات خارجية external stimuli كى تقوم هذه الأخلاق بعملها. ففعلها فى الأصل ليس سوى رد فعل"(٤٥) .

فى رواية نيتشه، كانت المقاومة اليهودية ذكية وناجحة. فهُم لعدم قدرتهم على الانتصار على النبلاء فى الحروب، أوجدوا طريقة داهية لإسقاط الشرفاء. حيث تطلعوا إلى إحلال قيم جديدة محل قيم السادة. على إثر ذلك قام اليهود بفعل "الانتقام الروحانى"(٤٦) spiritual revenge الذى أعادوا فيه تحديد وتشكيل الثقافة بحيث صار يُنظر إليهم وإلى جميع العاديين؛ فى الثقافة الجديدة؛ كحماة للقيم المقدسة protectors of sacred values هنا قلب اليهود قيم الطبقة الأرستقراطية بقولهم إن كل شيء صالح، ونبيل، وجميل، ومصدر للسعادة، ليس منبثقًا عن الطبقة الأرستقراطية بل عن "حب الله" . ونشأ عن هذا النوع من إعادة تقييم القيم نوع من التراتبية المقلوبة. فيقال هنا إن من يحبون الله؛ أولئك الوضعاء؛ لهم أهمية تفوق الأرستقراط الذين أُدينوا ولُعنوا إلى أبد الآبدين لأنهم كافرون. لقد زعم اليهود إذن أن البؤساء وحدهم هم الصالحون. الفقراء خائرو القوى، الوضعاء، وحدهم هم الصالحون. المرضى المحرومون القبيحون

وحدهم هم الصالحون، هم وحدهم من أنعم الرب عليهم، البركة لهم وحدهم.. أما أنتم أيها الأقوياء النبلاء الأضداد الأشرار المتوحشون الشهوانيون الطماعون الكافرون، للأبد ستخلدون فى الشقاء، ملعونون أنتم وخطاة!"[٤٧] .

The wretched alone are the good; the poor, impotent, lowly alone are the good; the suffering, deprived, sick, ugly alone are pious, alone are blessed by God, blessedness is for them alone- and you, the powerful and noble, are the contrary, the evil, the cruel, the lustful, the insatiable, the godless to all eternity; and you shall be in all eternity the unblessed, accursed and damned!

لقد كانت الكلمات، التى استخدمها اليهود فى شن حملتهم، رائعة فى علاقتها بما كان فى ذهنهم من أهداف. كلمات لم تتغنَّ بالنصر فى إحدى ساحات المعركة، حيث كان اليهود أقل عدداً وعتاداً، بل حثت الجماهير على الانتصار بأن يصبحوا الأفضل، روحانيًا، من الطبقة الأرستقراطية المكروهة. لقد قيل للقطيع:" لنصبح مختلفين عن الشر"، أى لنكن الخير! والإنسان الخيِّر هو الذى لا يغضب، الذى لا يضر أحداً، لا يعتدى على أحد، لا يثأر، هو من يترك الانتقام لله"[٤٨] . إلا أن هذه الرسالة هى بحق طريقة أخرى للقول:" نحن أناس ضعفاء، ضعفاء على أية حال. وسيكون من الخير ألا نقدم على شىءٍ لا نملك ما يكفى من القوة لإتمامه"[٤٩] . ومثلما يقول "ديتويلر" **Detwiler**: يبين هذا الموقف كيف أن "الموطوئين المقموعين ممن كانوا بلا أمل فى إحراز تفوّق جسدى على الجنس الأنبل، قد أعلنوا تفوقهم الأخلاقى، وذهبوا فى فتح العالم من خلال بشارتهم بالحلم والحب"[٥٠] .

٥ . الديمقراطية والمجتمع المدنى

كانت الثورة اليهودية عند نيتشه "علامة فارقة"، فقد أنزلت الهزيمة بالحكم الرومانى، وصارت قاعدة للمسيحية. ولكن وبالنسبة لـ "نيتشه" أيضًا بقدر ما كان هذا التمرد علامة فارقة، فقد خلق نسقًا قيميًا أفرغ– حتى وإن كان مازال موجودًا– ما فى جعبته من نفع. وقد أشار نيتشه بهذه الرؤية فى قوله إن الصور المسيحية فى شكل أولئك الأفراد مثل "يسوع"، و"مريم" ما زالت موجودة "كما لو كانت" المسيحية هى خلاصة القيم العليا ليس فقط فى روما بل فى نصف العالم تقريبًا"(٥١) . تشير هذه المقولة إلى أن المسيحية لم تعد بالنسبة لـ "نيتشه" المصدر الرئيسى للقيم الجوهرية حتى وإن استمرت الثقافة المسيحية ذات سيادة وبروز.

بناءً على هذا الموقف فإن المسيحية؛ برغم كونها لم تعد بمثابة نسق القيم الذى يعطى للحياة دلالة؛ فهى ما زالت عاملاً مهمًا فى العالم الحديث بالنسبة لـ "نيتشه". إنها الأهمية التى تفصح عنها الجهود الحديثة المبذولة فى إنهاء المعاناة من خلال الديمقراطية. وعلى إثر ذلك أخذت الفكرة المسيحية شكلاً علمانيًا فى التعبير عن نفسها. "لقد وصل الأمر إلى حد تحول المؤسسات السياسية والاجتماعية نفسها، إلى تعبير متزايد الوضوح عن هذه الأخلاق: إن الحركة الديمقراطية هى وريث المسيحية"(٥٢) . إلا أن هذه القيم ليست سوى مرآة تعكس قيم الحياة العادية للعبيد، قيم تطرح تهديدًا لخلق حضارة عليا. يقول نيتشه: هناك فى أوروبا بأسرها أناس نعتهم بـ "الكلاب الفوضويين" anarchist dogs هدفهم الرئيسى؛ وباسم قيم العبيد؛ أن يعززوا من شأن فلسفة حياة القطيع.

متفقون على "دين التراحم، وعلى الإشفاق على كل مَن يشعر ويعيش ويعانى؛ (نزولاً إلى الحيوان وطلوعًا إلى 'الله'– إن صرعة 'الإشفاق على الله' إنما تجد مكانها الصحيح فى العصر الديمقراطى)؛ ومتفقون بقضهم وقضيضهم على صرخة التراحم النافد الصبر، على المقت المميت للألم بعامة"(٥٣) .

the religion of pity, in sympathy with whatever feels, lives, suffers; (down as far as the animals, up as far as "God"- the extravagance of "pity for God" belongs in a democratic era); at one and all, in the cry and impatience of pity, in mortal hatred for suffering in general.

هذا الشكل العلمانى للمسيحية لا تأخذه شفقة بالإنسان الخاص، الروح الحر، بل بدلاً من ذلك يدفع بأن الجميع سيهبطون إلى نفس المستوى المشترك. فلا بد للجميع أن يكونوا متساوين، ولن تكون هناك أية "حقوق خاصة، أو امتيازات" لمن هم حقًا فائقون- أى الأرواح الحرة(٥٤) . فخلافًا لـ "هيجل" الذى رأى فى صراع السيد/ العبد أساسًا لمجتمع مدنى، احتفى به هيجل لإيمانه بالحقوق الأساسية للجميع؛ رأى نيتشه فى محصلة هذا الصراع تدعيماً لشروط القمع لأشرف طبقات المجتمع، الأرواح الحرة.

وكما كان الحال عند "بيرك" نجد لدى "نيتشه" ميلاً نحو الوصول إلى مجتمعٍ من شأنه خلق مكانة خاصة لارستقراطية طبيعية. فعلى حد ما رأينا بالنسبة لـ "نيتشه"، يتضح أن القيم الخاصة بعقلية العبيد- ذلك الهم بمنح الاحترام للجميع- لن تُفضى إلى شىء سوى تسوية الجميع بذلك المستوى، دون المتوسط .mediocre standard والنتيجة هى انعدام الجهود التى تمنح مكانة خاصة للروح الحرة، بل سيتحول الناس فى المقابل إلى أفراد من القطيع سلبيين معدومى الإرادة. وقد شجب نيتشه هذه الظروف، وأمل أن يفضى هذا الوضع إلى حل نفسه بنفسه. لأنه، وفى حقيقة الأمر، كلما صار الناس موجَهين أكثر فأكثر نحو مجتمع مدنى، فهم يصبحون غاية فى السلبية، والبساطة. والحقيقة أن نيتشه قد ذكر أن أوروبا تتميز "بشلل الإرادة" paralysis of will، ذلك الوضع الذى لم يَعُد لدى الناس فيه أى تصور عن الاستقلال فى القرار، والشعور الشجاع بلذة الإرادة"(٥٥) .

وعندما يفتقد الأفراد، والمجتمع إلى شعور بالطاقة ينبثق عن اعتقاد فى قيم تضفى دلالة على الحياة، فإن المجتمع، ومن ثم الأفراد أيضًا يبدأون فى الشعور بالهشاشة والضعف، أمام أى شىء وأى أحد يتحدى المجتمع. والواقع أن عقلية القطيع

على استعداد للخضوع لأولئك المتحلين بإرادة أقوى. والشيء الباعث على السخرية أن هذه الوقائع قد تخلق ثغرة للسادة، فحيث يصير الضعفاء أقل قدرة على رعاية أنفسهم فإن الآخرين من هم أقوى- أى أخلاق السادة فى حالتنا هذه- قد يعودون ثانية إلى ارتقاء السلطة فى المجتمع(٥٦) .

وفى تأكيده على هذا الموقف، رأى نيتشه فى الانهيار الوشيك للديمقراطية أساساً لصيغة جديدة وإيجابية من الطغيان tyranny ، فقال:

إن الحركة الديمقراطية فى أوروبا ستفضى إلى إنتاج نمط مؤهَّل للعبودية بألطف *ما تحمله الكلمة من معنى: فنجد الإنسان القوى يصير فى حالات فردية، واستثنائية أقوى، وأثرى مما كان عليه فى أى وقت مضى .. أريد أن أقول: إن الحركة الديمقراطية الأوروبية هى فى الوقت نفسه، وبدون قصد، مشروعًا لتوليد الطغاة بكل ما تحمله الكلمة من معنى بما فى ذلك المعنى الأكثر روحانية*(٥٧) .

The democratization of Europe will lead to the production of a type prepared for slavery in the subtlest sense: in individual and exceptional cases the strong man will be found to turn out stronger and richer then has perhaps ever happened before ¡What I mean to say is that the democratization of Europe is at the same time an involuntary arrangement for the breeding of tyrants- in every sense of that word, including the most spiritual.

ولن ينخرط "الطاغية الروحانى" فى "السياسة الصغيرة" **petty politics** لزماننا. فلم يتقبل نيتشه، على سبيل المثال، السياسة كنشاط ينحط إلى منزلة تحديد أى الحقوق يجب أن يحصل عليها الناس، وكيف يمكن توزيعها، بل تطلع فى المقابل إلى بزوغ طبقة قوية من الأشخاص لديهم الإرادة لوضع حد لمستنقع المجتمع المدنى **the morass of civil society**، وفى سبيل ذلك سيجعلون من أنفسهم سمتَ الثقافة الجديدة **pinnacle of the new culture.** وستكون السياسة الجديدة؛ مثلما أشار

نيتشه؛ "سياسة كبيرة" **grand politics** فيقول: "لقد ولّى زمن السياسة الصغيرة: والقرن التالى سيجلب معه الصراع من أجل السيطرة على الأرض- الإرغام على السياسة الكبيرة"(٥٨) .

مَنْ هذا الطاغية الذى كان فى ذهن نيتشه؟ إنه الفنان. فعلى حد ما يذكر "سلاينس" " **Sleinis** تأخذ قوة الفن فى تعزيز الحياة؛ عند نيتشه؛ مرتبة تفوق الأخلاق، والدين"(٥٩) . فقد اعتقد أن الفنان هو منبع القيم المعززة للحياة. كما أن السياسة التى وقودها التخيل الفنى، ستسعى حسب "نيتشه"؛ إلى تحديد أسس للاحتفاء ببهجة الحياة بطريقة من شأنها- مثلما يقول سلاينس- تحقيق "ازدهار الروح الإنسانية"، و"حب الحياة"(٦٠) . إنها لطريقة فى الحياة توحى بحرية جديدة لم تُجرَب كاملةً حتى اليوم فى إطار من عالم اجتماعى، وسياسى جديد لم يخلق بصورة كاملة حتى اليوم. إلا أن هذه الرؤية الجمالية التى يخلقها هؤلاء الأفراد، يمكنها مع ذلك أن تهبنا تنوقًا جيداً لما قد تمدنا به طريقة جازمة فى الحياة ومثرية لها. وسيكون هذا التذوق بمثابة القاعدة لبناء سياسة يمكن أن تحقق حياة ذات دلالة، ومغزى، حياة تعيد للناس شعوراً بالأهمية الذاتية، والهدف.

٦ . سياسة الضمير الفاسد

ولكن فى مجرى بناء المجتمع الجديد؛ أىُّ قوى تنينية **dragons** ستتطلع الأرستقراطية الجديدة عند نيتشه إلى البطش بها؟ يبدو أن السياسة لدى "نيتشه" ستكون مكرسة لمقاومة الواقع القمعى المرتبط باتجاهات الشعور بالذنب، والضمير الفاسد. لأن هذه الاتجاهات تكمن فى صميم ما يساعد على التغلب وإنكار الفرصة على الوجود الحقيقى للسلوك الإرادوى. ولكى نفهم العدو الكامن فى السياسة عند نيتشه، يقتضى الأمر تفسير طبيعة، وأثر الضمير الفاسد على المجتمع، وهو ما يمكن إنجازه على أكمل وجه عن طريق المقارنة بين الضمير الصالح، والضمير الفاسد.

إن الضـمير الصـالح يرتبط بحقيقـة تعريف الـفرد لنفسـه كفرد ذى سلطان sovereign individual إنسـان "لديه إرادته المستقلة الممتدة، والحق فى قطع الوعود- فـرد يكمن فيه وعى فخور.. وعى بقوته وحريته، وشعور بالبشرية يصل إلى حد الكمال"(٦١) . مثل هذا الفرد يعيش "امتياز المسئولية"." privilege of responsibility والشعور بالمسئولية المنقول عبر ضمير صالح، يوحى هنا بأن المرء لديه "سلطان على نفسه، وعلى القَدَر"(٦٢) . حيث يدرك أنه مسئول عن عواقب أفعاله، واختياراته، وأن لا بد له أن يتقبل الحاجة إلى كبح عواطفه، عندما يكون الكبح هو أفضل طريقة لتنظيم حياته كطريقة لخلق القيم. وخبرة الضمير الصالح التى تتطابق وأخلاق السادة إنما تفصح عن سيطرة حقيقية على الذات. وبقدر امتلاك المرء لهذه الصفة يكون قادراً على امتلاك كل من الشعور المكثف بتوكيد الذات، وأيضًا الشعور بـ "السيطرة على الآخرين" على حد تعبير ديتويلر Detwile(٦٣).

ولكن ليكن واضحًا؛ فى ظل هذا النموذج من الضمير الصالح؛ أنه بكبح بواعث الذات لا بد ألا يتنازل المرء، أو يضع حداً لهذه البواعث، لأن هذا من شأنه أن يفصله عن الطاقة الحقيقية التى تدفع الحياة، وتكون أساسًا لإرادته. هنا بالضبط يتجلى الفرق بين الضمير الصالح، والضمير الفاسد. الفرق بين هاتين الحالتين للعقل تنبعث من حقيقة مفادها أن المجتمع لا يريد لأفراده التفكير فى أن غرائزهم هى أساس سليم للسلوك، وإلا فإنهم سيفقدون احترامهم لمعايير وقواعد المجتمع. إذن عود على بدء، نجد أن المطلب الديونسيوسى للعفوية بما يتفق مع عواطف، ودوافع المرء إنما يجابه التوق الأبوللونى لحفظ النظام. كيف ينتهج المجتمع تاريخيًا قضية حفظ النظام؟ فى تناولنا لهذا السؤال يمكننا أن نرى الأهمية التى يعول بها المجتمع على الضمير الفاسد.

مبدئيًا يرسى المجتمع احترامًا لقواعده من خلال عقوبات قاسية. حيث كان لنهج المجتمع نحو الأخلاق أن يربط بين الفشل فى مراعاة القواعد، والألم المبرح. وقد علمت هذه التجربة الناس ألا يبيحوا لغرائزهم أن تلعب دورها كاملاً، بل كان عليهم فى المقابل أن يتعلموا كبحها. وفى مناقشته للطرق التى استخدمها المجتمع فى تحقيق

الانصياع للقواعد، أشار نيتشه أن فى البدء كانت طرق التعذيب لتحفر فى ذاكرتنا الجماعية الخوف من ارتكاب الخطأ. فالحقيقة أن الأساليب، أو التكنيكات الأولى للعقاب كانت قاسية بدرجة بالغة، حيث اشتملت على "الرجم، والخوزقة، وتمزيق الجسد، ودهن جسد الجانى عسلاً وتركه تحت الشمس الساطعة للذباب"(٦٤) . وقد صارت هذه الأشكال القاسية من العقاب فرجة عامة، أو نوعا من الترويح العام. فكان الناس يهرولون إلى مشاهدة الآخرين لحظة معاناتهم، حتى إن المناسبة كانت تصنع فى صورة احتفال. حيث يرى الجميع ما قد يقع عليهم، سعداء بأنه وقع على غيرهم، فرحين بذلك أشد الفرح حيث الجميع كانوا على استعداد للاحتفال بألم الآخر. والحقيقة أن الوحشية كطريقة لقولبة الناس من أجل تعزيز التزاماتهم فى ظل العرف، والقانون كانت هى الأخرى قد أخذت طابعًا روحانيًا، وتقدست(٦٥)(*). ففى هذا النظام: " خيرًا أن ترى الآخرين يتألمون، والخير الأكبر أن تجعلهم يتألمون"(٦٦) . مع ذلك لم ينجُ أحد من هذا الدرس. لتفعل ما تقتضيه المعايير، أو لتخاطر جاعلاً نفسك عرضة للاحتفال العام!

لا شك أن هذه التجربة قد شرعت فى خلق النظرة العامة لعقلية القطيع، عن طريق تعليم الناس كبت غرائزهم لأنها قد تقذف بهم إلى التهلكة، وتجعلهم فريسة للعقاب. علاوة على أن عزوف عقلية القطيع عن الغريزة قد تشكل على نحو أبعد عن

× فى كتابه أصل الأخلاق، وتحديداً فى تناوله لدور الثقافة فى تشكيل وعى الإنسان نرى نيتشه يقدم وصفًا متميزًا لبعض المفاهيم المهمة والأساسية والتى تم تناولها فى كتابنا هذا كتيمات أساسية مثل العدالة؛ حيث يقول: إننا نفهم لماذا لا تتراجع الثقافة مبدئيًا أمام أى عنف: "ربما ليس هناك شيء أرهب وأكثر مدعاة للقلق، فى ما قبل تاريخ الإنسان، من تقوية ذاكرته...لم يكن ذلك يتم أبدًا من دون تعذيب، وشهادات وتضحيات دموية، حين كان الإنسان يحكم بأنه من الضرورى أن يخلق لنفسه ذاكرة. "قبل بلوغ الهدف (الإنسان الحر، والفاعل والقدير) كم من أعمال التعذيب ضرورية لترويض القوى الارتكاسية، لإجبارها على أن تكون مفعولاً بها. لقد استخدمت الثقافة دائمًا الوسيلة التالية: جعلت من الألم وسيلة تبادل، عملة، معادلاً؛ المعادلَ الدقيق بالضبط لنسيان، خسارةٍ مسببةٍ، وعدًا لم يتم الوفاء به. والثقافة المربوطة بهذه الوسيلة تسمى عدالة؛ وهذه الوسيلة ذاتها تدعى عقابًا. انظر: جيل دولوز Gilles Deleuze، "نيتشه والفلسفة"، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣ . (المترجم).

طريق الوحشية، وذلك عندما ربط المجتمع حياة الغريزة بكل ما يجلب الخزى والعار(٦٧) . هنا تناول "نيتشه" ما بذله المجتمع من جهود فى سبيل جعل الإنسان "فى خزى من جميع غرائزه"(٦٨) . وتعد المسيحية مصدراً رئيسيًا لهذا الدرس. واستشهد نيتشه ساخراً: كيف أن البابا إنوسنت الثالث Pope Innocent III فى العصور الوسطى قد نفذ هذا المشروع بإدراجه كثيراً من وظائفنا الغريزية الأساسية ضمن قائمة من "المنكرات" repellant تضمنت على سبيل المثال الحمل، والولادة، وسيلان اللعاب، والإخراج(٦٩) .

وفى المجتمع المدنى الحديث، تم اختراع طريقة لتعليم الناس قواعد المجتمع، وتنفيذ التقاليد المسيحية الخاصة بالمحافظة على تقويض ثقة المرء فى غرائزه. والفرق الرئيسى بين المدخل ما قبل الحديث والمدخل الحديث أنه فى النظام الحديث لم يتم تعليم الانصياع من خلال إيقاع الألم بالجسد، عن طريق التعذيب. بل كان من خلال تكوين شعور بالذنب داخل وعى الفرد، عند الوقوع أو الانخراط فى أعمال منتهكة لمعايير المجتمع. فعلى الأفراد أن يتعلموا كيف يتحكمون فى دوافعهم اللاشعورية المعصومة من الخطأ. "فالمجتمع يسعى إلى "ترويضنا" وذلك بالاستعاضة عن دوافعنا، وغرائزنا الفطرية بحياة يمليها علينا "الحصر القمعى... الخاص بالعُرف"(٧٠) . إننا نتحول فى هذا المجتمع إلى أشخاص يُكيّفون حياتهم وفقًا لما يقره المجتمع بصفته الأفضل لنا، وليس وفق ما نعرفه نحن على أنه الأفضل لنا، حتى وإن تعلق الأمر بما يترسب فى أعماقنا من دوافع، وما نشعر به من خلجات.

ولكن عندما يجبر الناس على كبت دوافعهم الديونيسية Dionysian تحت مسمى "النظام الاجتماعى"، فهم ينهون الحرب مع أنفسهم. ولأن الناس فى مجتمع يطالبهم بالإحجام دون ترك غرائزهم تلعب دورها كاملاً، فعليهم أن يتعلموا كيف يضعون ويبقون فى نفوسهم على بعض من مشاعرهم الأكثر حدة. فعندما تقمع الغرائز، فهى تكتسب "عمقًا وسعةً وارتفاعاً". وفى هذا فهى تتحول إلى انفعالات عدائية لإنسان برى، طليق، مفترس ينقلب على عقبيه ليكون ضد الإنسان نفسه"(٧١) . والحقيقة أن نيتشه قد وصف هذه الانفعالات بالوحشية، والابتهاج بالاضطهاد، والاعتداء، والتغيير، والتدمير.

وهذه الانفعالات لها من يعتنقها كأهداف "ممن يتحولون ضد مالكى الغرائز". وبحكم الحاجة إلى السيطرة على الجانب الديونيسيوسى فى شخصيتنا، فنحن ننشئ انفعالات عدائية تجاه أنفسنا. الطريقة الأخرى للإشارة إلى العدائية التى يملكها الناس تجاه أنفسهم القول بأن الناس بهذا المقت للذات self- loathing إنما يفصحون عن شعور بالذنب، وضمير فاسد .bad conscience وكل من هذين الصفتين إنما يرمز إلى الميل الحديث نحو تعليم الناس السيطرة على غرائزهم، عن طريق التفكير فى أنفسهم كأشخاص لا قيمة لهم، وقتما يعيشون هذه الغرائز(٧٢) . والناس يتعلمون خبرة الذنب والضمير الفاسد، أينما ينتهكون المعايير الاجتماعية.

إن الضمير الفاسد "مرض خطير"، لأنه بينما يعلم الناس قمع الجانب الديونيسيوسى فى شخصياتهم، فهو بالضرورة يخلق لديهم شعوراً بأنهم سجناء داخل عقولهم ليس لديهم أى أمل فى تحقيق الحرية(٧٣) . فلا عجب إذن أن نجد كل فرد؛ فى مثل هذا المجتمع الذى يُنتج الضمير الفاسد؛ مجرد "سجين يائس" يحك نفسه عارياً بقضبان قفصه". ومن المفهوم أيضًا بالنسبة لهؤلاء الأشخاص أن تكون إرادتهم متلاشية تماماً. وهذا الظرف فى رأى "نيتشه" هو المرض الأخطر والموحش للنفس الذى لم تبرأ منه الإنسانية بعد(٧٤) .

والواضح أن طبقة السادة، هى الطبقة المالكة للضمير الصالح. فى حين أن القطيع هم الواقعون فى رق الضمير الفاسد. فالضمير الصالح قادر على "توفير الأمان لنفسه، وفى قيامه بذلك مفتخراً، فهو قادر كذلك على امتلاك الحق فى توكيد ذاته"(٧٥) . فالنبيل لا يخشى من عواطفه، ودوافعه الأساسية. فهو لديه كابح نفسى كاف لتتبع حياة تجسد هذه الدوافع بطرق تفصح عن قواته كاملة. وهو بسيطرته الكاملة على حياته إنما يتحمل المسئولية الكاملة عنها. مثل هذا الشخص لن يحتال عليه المجتمع ليجعله قامعًا لانفعالاته، وكابحًا للعدائية التى تنتج عن هذا القمع عن طريق اعتناق عقلية الضمير الفاسد. أما إنسان القطيع الذى عليه أن يقمع ويكبت كل بواعثه، فهو لا يعيش سوى احتقار للذات لا ينثنى، وحضور مستمر للضمير الفاسد.

إن سياسة الارستقراطية الجديدة، ستكون بمثابة صيغة من المقاومة ضد جميع المؤسسات الاجتماعية، والثقافية التى تُستخدم للحفاظ على هيمنة الضمير الفاسد، والشعور بالذنب. فالسياسة عند نيتشه من شأنها أن توحى لنا بأنه يمكننا تخيل حياة تنتصر فيها قوى ديونسيوس على نحو كامل، فى ظل وضع يحافظ فى الوقت نفسه على بعض الأبعاد البكر لأبوللو. بحيث تظل هناك درجة لازمة من النظام وكبح الذات؛ لازدهار ديونسيوس. والشخص الذى يُجسد هذه المقاربة فى السياسة على أفضل وجه فى العصر الحديث هو "ميشيل فوكو" Michel Foucault .

٧ . نقد ميشيل فوكو النيتشوى

يسعى "ميشيل فوكو" Michel Foucault (١٩٢٦ - ١٩٨٤) إلى تطوير رؤية سياسية واجتماعية لما نعيشه فى الوقت الحاضر، تقوم على بعض استبصارات "نيتشه"، ومن هنا ثمة تيمة رئيسية فى نقد فوكو للمجتمع الحديث، تتمثل فى الصراع بين العنصرين الأبوللونى والديونسيوسى فى الشخصية. فالأفراد هم مزيج من الثقافة التى تفرض معايير خالقة للنظام، وغريزة تسعى إلى التحرر والفكاك من النظام النمطى للحياة اليومية. وغالبًا ما ينتصر أبوللو على ديونسيوس، ومن ثم فأولئك الذين يقاومون التحول إلى تروس فى آلة كبيرة من النظام الاجتماعى، عادة ما ينظر إليهم المجتمع كمصدر خطر على النظام الصالح(٧٦) .

وقد ركز فوكو فى هذا الصدد على الطريقة التى غالبًا ما يستجيب بها المجتمع إلى الأفراد المهمشين marginalized ممن تعد حياتهم غير متقيدة بالأعراف unconventional، وذلك من زاوية معايير المجتمع: مثل المجانين أو السجناء. وشروعًا فى وصف الطريقة التى يستجيب بها المجتمع لهؤلاء الأفراد، غير المتقيدين بالأعراف، انصب اهتمام فوكو على تطبيقات حركة التنوير Enlightenment فى المجتمع. فحركة التنوير؛ كما رأينا عند "كانط"؛ قد روجت لنوع من التقصى inquiry الذى سعى إلى إحلال الخرافة- كأساس لمناقشة الأمور العامة- بمذاهب يدعمها العقل، ويمكنها تأمين أقصى ما يمكن من الحرية الإنسانية. مع ذلك فالقضية عند فوكو أن ما يوجد من

اتجاهات اجتماعية وسياسية فى العالم الحديث قد تطبعت، وإلى حد كبير، بحركة التنوير. ونحن إذ نتقبل هذه الاتجاهات بدون تحليلها، فقد تقبل كذلك سياقات سياسية، واقتصادية، واجتماعية، ومؤسساتية، وثقافية تقوم بتشكيل خبرتنا؛ وفى الغالب؛ وفق عامل الحرية الذى تعد به حركة التنوير. وقد دفع فوكو بأننا لا يجب أن نكون "مع" ولا "ضد" التنوير، بل فى المقابل يجب أن نحاول الحفاظ على أذهان متفتحة بصدد إسهاماتها، بحيث نكون قادرين على التمييز بين ما هو مفيد، وما هو ضار، فى هذه التركة(٧٧).

وقد عمل فوكو على توضيح كل من هذين البعدين. ففى عمله الأول نجده يصف بعضًا من آثارها الضارة، وهو ما سنتطرق إليه كتمهيد لمناقشة إسهاماتها المهمة الباقية. هنا لابد من توضيح أن العقل الذى أثنى عليه التنوير الكانطىّ، ليس بالضرورة عدوًا لنا على نحوٍ دائم، ولكنه أيضًا ليس دائمًا صديقنا. وبالتالى لا يجب أن نخشى أن يعرضنا نقدنا لإسهامات العقل إلى "خطر الانجراف فى اللاعقلانية"(٧٨).

من أهم النقاط المحورية فى نقد فوكو للتنوير، اعتقاده أن التنوير قد ساعد فى تشكيل وصلاحية هياكل السلطة التى كانت بالفعل معادية للحرية. وكى نفهم كيف أخذ هذا التطور مجراه، من الضرورى أن نفهم الطريقة التى تُستخدم بها السلطة فى العالم الحديث.

إن من يسيطرون على الآخرين فى المجتمع، إنما يحققون انصياعًا للمعايير من خلال استخدامهم للسلطة. فما هى رؤية فوكو للسلطة(*)؟ بالنسبة له يحقق الشخص

(*) خلافًا لـ "ماركيوز" لا يتماهى "فوكو" مع حركة سياسية معينة. إلا أن أعماله تسهم فى رفض النظام السياسى التقليدى من خلال ما قدمه من إعادة تعريف للسلطة. فالسلطة التى لم تعد محمولة، صارت تفهم كممارسة. وينطلق تصور كهذا من نظرة جديدة إلى التواطؤ بين العلم والسلطة ليؤدى إلى رؤية تعطى للمقاومات الامتياز على الثورة. إن السلطة ممارسة، والعلم قانونها. وتقع أعمال فوكو الأولى فى نطاق الابيستمولوجيا (نظرية المعرفة). يبدأ بنقد للعلم، لفلسفة العلم، للمقولات الضمنية أو الصريحة، الكامنة وراء العلوم، وراء تكوين المعارف. وهكذا يفك فوكو أسطورة التقدم ومستتبعاته، مفاهيم التوالد، التواصل، التعاقب، النفوذ، النضج، من حيث أن دراسة تكوين الاختصاصات العلمية تكشف، على العكس، أنها تتقدم خلال المتفاصلات، اختلافات المستوى، المتفاصلات والانقطاعات. إن الـ Deus ex machina فى الجدلية تجد نفسها بلا قيمة وكذلك شأن صنوها، الوعى- الذات: "ان جعل التحليل التاريخى خطاب المتواصل وجعل الوعى البشرى موضوعًا لكل صيرورة وكل ممارسة، هما وجهان لنظام فكرى واحد. فالزمن مصوَّرٌ فيهما بحدود الكلية والثورات فيهما ليست سوى عمليات وعى." انظر شاتليه، ص. ٥٩٠ . (المترجم).

"س" سلطة على الشـخص "ص" عندمـا يمكن لـ "س" أن "يحـدد" سلوك "ص" بدون استـخدام قـوة غـاشمـة. وفى العـصـر الحديث؛ ذلك العـصـر الذى يحـتـفى بالحرية الإنسانية؛ يعد استخدام القوة الغاشمة، كوسيلة لتحقيق الانصياع لمعايير نمطية، انتهاكًا للالتزام بالحرية. فى مقابل ذلك تمارس السلطة عندما يصبح الأفراد "مغويّون" induced بتكتيكات مختلفة للتحكم فى السلوك، للتصرف بما تتطلبه المعايير النمطية. فى تلك الحـالة من المفتـرض أن يمتلك الفرد دائمًا إمكانيـة التصرف على غـير مـا هو مفروض عليـه. فسلطة "س" على "ص" - أى عندما يجعل الأول الثانى يتـصـرف كما يريد- دائمًا ما تكون مصاحبة بمفهوم أن سلوك "ص" ليس قسريًا، أو مجبرًا عليه. ويقول فوكو هنا: ليس هناك ممارسة للسلطة "بدون رفض قوى أو عصيان"(٧٩) .

إذن فالمقاربة الرئيسية لتحقيق سلطة على الآخرين، يكون من خلال وسائل تغوى الناس على العمل وفق مـا يريد مَن هم فى السلطة، بدون اللجوء إلى القوة الغاشـمة. وفى كتابه "الانضباط والعقاب" - Discipline and Punish واتباعًا لمسار نيتشه فى "أصل الأخـلاق" The Genealogy of Morals(٨٠)، حـدا فـوكـو أمل؛ من خـلال تحليله للعقاب؛ فى أن يستعرض التكتيكات التى حلت محل القوة الغاشمة كأساس للسيطرة، ليس فقط فى مؤسسات العقاب، بل أيضًا فى مجالات كثيرة من الحياة اليومية. إذن فى هذه الحـالة لا يمثل العـقاب مجـرد طريقة لمنع الجـريمة، بل لتشكيل الطريقـة التى يفكر الناس ويعملون بها(٨١) .

ويشير فوكو متبعًا نيتشه، إلى أن العقاب فى النظام ما قبل الحديث، اشتمل على ألوان فظيعـة من التـعذيب مورست على الخـاطئين فى مـحـافل عـامة. فكانت أطراف الناس تُنتزع، وجلودهم تحرق بالرصاص الملتهب، والزيت المغلى. وكان الهدف من هذا المشروع تقديم عبرة للحضور من العامـة الذين أُحضـروا للمشـاهدة على أمل أن يصبحوا فى خوف من ارتكاب جريمة مشابهة، بعد مشاهدتهم ما يلقاه السجين من عذاب. فالآخرون يجب أن يروا "العقاب" لأنهم يجب أن يكونوا خائفين"(٨٢) .

ولكن فى العالم المستنير، نجد هذا النوع من العقاب مرفوضًا، لأنه ينفى احترام آدمية الفرد واحترام الحدود القانونية التى يجب أن تُراعى إذا كان لا بد أن نبقى على

آدمية الإنسان سليمة دون أن تمس. لذلك صارت هناك أشكال مختلفة من العقاب، لم تعد مشتملة على ممارسة الألم على الجسد(٨٣) . فهذه الأشكال الجديدة لم تكن فى حاجة إلى اللجوء لتعذيب بدنى للسيطرة على الناس. فكيف تحقق هذا الهدف إذن؟

للإجابة على هذا السؤال، تناول فوكو السجن النموذجى عند "جيرمى بنتام" Jeremy Bentham البانويتيكون Panopticon(*)، أو المشتمل الذى كان منظمًا على شكل حلقة من الزنازين، فى وسطها برج للمراقبة حيث يمكن للحراس مراقبة كل سجين فى زنزانته. ومن ثم فجميع السجناء فى جميع الأوقات يعرفون أنهم مراقبين من الحراس. مع ذلك كان كل فرد فى زنزانة غير مفتوحة على أى زنازين أخرى، حيث يحرم كل سجين من أى اتصال بالسجناء الآخرين. وفى هذا المناخ يمكن للحراس مراقبة كل سجين، لكن السجين ليس فى وضع يتيح له مطلقا التواصل مع أى فرد آخر. كما قال فوكو: السجين هو هدف المعلومة، وليس شخصًا فى عملية الاتصال"(٨٤) .

إن تحديق الحراس ينقل إلى السجين دائمًا أنه مُشاهد، ومرصود، ومُراقب. وهو الوضع الذى يمثل الأساس لسلطة الحارس على السجين لجعله ينصاع لقواعد الحياة داخل السجن. ولكن كيف يوصل الحارس هذه الرسالة من خلال هذا التحديق وحده؟ لنتذكر أن السجين ليس لديه أى اتصال إنسانى مع أى سجين آخر. وفى غياب هذا التواصل يتمثل المصدر الوحيد للمساندة "الخارجية" بالنسبة للسجين، فى الحارس القابع فى برج المراقبة، يحملق فيه دائمًا ويرصد سلوكه. وفى هذا الوضع يصبح السجين مثبتًا بخنجر المراقبة كما لو كان الحارس يراقبه فى كل ثانية، حتى وإن لم يكن الحارس موجوداً بجسمه. وعلى إثر ذلك فالحارس موجود دائمًا فى مخيلة

(*) يرى فوكو أن ما أحدث تغييراً على الجزاء فى منعطف القرن هو مطابقة النظام القضائى لإوالية الحراسة والمراقبة واندماجهما معًا فى جهاز الدولة المتمركز؛ بل كذلك تركيز وتكوين سلسلة كاملة من المؤسسات (الموازية للمؤسسات الجزائية وغير الجزائية أحيانًا) التى تقوم مقام نقطة الارتكاز والمواقع المتقدمة أو الأشكال المخفضة بالنسبة للجهاز الأساسى. يخترق المجتمع بكامله نظام شامل للحراسة- الحجز متخذاً أشكالاً تتراوح بين السجون المبنية حسب مثال المشتمل Panopticon ومجتمعات الرعاية. انظر "دروس ميشيل فوكو" ترجمة محمد ميلاد، توبقال للنشر، ١٩٨٨ . (المترجم).

السجين، يعمل كضابط على أفكاره، ولا يمكن للسجين الهرب مطلقًا من وجود الحارس. هكذا الأمر، وبتلك الطريقة، تُمارَس السلطة على حياة السجين الذى يفعل كما يقال له، كما لو كان ذلك على نحو طوعى دون إكراه، وبدون استخدام لقوة غاشمة لضمان الانصياع.

الأهم من ذلك أن سجن البانوبتيكون أو "المشتمل"، لا يجب حسب فوكو؛ أن "يفهم كمجرد بناية خيالية بل هو رسم تخطيطى **diagram** لإحدى آليات السلطة مختصرة فى صيغتها النموذجية"(٨٥). فضلاً عن أن هذه "التكنولوجية السياسية **political technology** الجديدة تُستخدم على مستوى المجتمع الحديث لفرض الانضباط، والنظام على الناس فى كل خطوات الحياة(*).

فهى (أى التكنولوجية السياسية) تخدم فى إصلاح السجناء، وكذلك أيضًا فى علاج المرضى، وتعليم الأطفال فى المدارس وحصر حالات الجنون، والإشراف على العمال، وإجبار الشحاذين والمتسولين على العمل(**)... فأينما كان المرء يتعامل مع عدد من الأفراد ممن يجب *أن تُفرض عليهم مهمة، أو شكل معين من السلوك كان* استخدام منظومة *البانوبتيكون أمرًا واردًا*(٨٦).

(*) يرى فوكو أن السلطة فى كل مكان، وليست سيادة الدولة، والإطار الحقوقى القمعى أو هيمنة أقلية هى معطياتها الأولية، بل "أشكالها الأخيرة": "السلطة فى كل مكان، ليس لأنها تملك امتياز تجميع كل شىء تحت لواء وحدتها التى لا تقهر، فى كل نقطة، أو بالأحرى فى كل علاقة بين كل نقطة وأخرى. السلطة فى كل مكان: ليس معنى ذلك إنها تشتمل الكل، بل إنها صادرة من كل مكان. و"السلطة" بما لها من ديمومة وتكرار وتجميد وإعادة إنتاج ذاتى، ليست سوى الإنتاج الإجمالى الذى يرتسم انطلاقًا من كل هذه الحركيات، سوى التسلسل المعتمد على كل منها، والباحث فى المقابل عن تثبيتها... إنها الاسم الذى يعطى لوضع استراتيجى معقد فى مجتمع معين." انظر شاتليه ص. ٥٨٩، وأيضًا ص. ٥٩٤ . (المترجم).

(**) يتوغل فوكو فى مجالات يتجاهلها دائمًا العلم السياسى ليكشف من خلالها تقنيات التقويم. فيحلل الانضباط، "هذا البناء السياسى التفصيلى". هذا التعليم للخضوع بواسطة جهاز من العقوبات الجزئية يراقب الزمن (تأخر، غياب، انقطاع عن المهام) والفاعلية (عدم انتباه، إهمال، نقص فى الحماس)، وطريقة السلوك (عدم تهذيب، عدم طاعة)، والخطابات (ثرثرة، وقاحة)، والجسم (مواقف غير سليمة، حركات غير موافقة)، والحياة الجنسية (عدم تواضع، بذاءة). وغاية المراقبة والجزاء، فرض سلطة العرف معنويًا وماديًا. إن كل هذه المعارف، علم المدن، الطب النفسى، علم الجريمة، علم الجنس، علم الاجتماع تُستخدم فى آن واحد لإضفاء الشرعية وطرق استعمال السلطة. المرجع السابق. ص. ٥٨٧ . (المترجم).

It (the political technologies) serves to reform prisoners, but also to treat patients, to instruct school children, to confine the insane, to supervise workers, to put beggers and idlers to workì Whenever one is dealing with a multiplicity of individuals on whom a task of particular form of behavior must be imposed, the panopticon scheme may be used.

إن هذه المقاربة إلى السلطة، هى فى الحقيقة شكل من "القسر اللطيف" subtle coercion الذى يحكم العلاقات الاجتماعية الحديثة(٨٧) . فمراقبة الآخرين للناس؛ أى مراقبة أولئك المتخذين مواقع السلطة الإشرافية على الناس فى مؤسسات المجتمع: حيث يعمل الناس، أو يحضرون المراسم الدينية، أو يذهبون للمدرسة. تلك المراقبة هى التى تحدد المعايير التى على الجميع تدعيمها. وهذه المراقبة التى تمثل بذلاً مستمراً لإدارة الناس والإشراف عليهم، إنما تمارس على الناس سلطة تبدو كما لو كانت نابعة من داخلهم، وأصبحت جزءاً من ضمير كل شخص. فحيث يعى الفرد أنه قد يَنتهك معايير المجتمع، فهو لن يفعل ذلك لأنه لا يريد أن يعيش شاعراً بالإدانة. وقد ذكر فوكو فى إشارته لهذه التجربة "أن ما تم تطويره إذن لم يكن سوى تقنية كلية لترويض، وإدارة الإنسان human dressage من خلال الموقع location، الحجز confinement، المراقبة surveillance، الإشراف الدائم على السلوك، والمهام، باختصار كانت تقنية شاملة للإدارة لم يكن السجين سوى أحد ظواهرها"(٨٨) .

إن مناقشة فوكو للسجناء، تجسد رؤيته القائلة إن المجتمعات تحكمها تقنيات مختلفة، تقوم كل منها بتحقيق غايات معينة. فهناك تقنية تسمح للناس بإنتاج البضائع، وتقنية خاصة بتحديد كيفية استخدام اللغة، وأخيراً هناك تلك التقنيات التى تُمكّن البعض من تحديد الطريقة التى يفترض أن يعيش بها الآخرون. وهذا النمط الأخير الذى أشار إليه فوكو بتقنية الهيمنة techniques of domination لا تخص فقط تجربة السجن بل أيضا الطريقة التى صُدِّرت بها هذه التجربة إلى الكثير من مجالات المجتمع خارج قضبان السجن، بغرض الحفاظ على السيطرة المطلوبة لقولبة حياة الناس(٨٩) .

وفى حين تعد الصورة التى رسمها فوكو للمجتمع المدنى الحديث، ناقدة للوقائع المهددة للحرية، فإنها فى الوقت نفسه لا تستبعد من مجال البحث مقاربة أخرى لتشكيل الهوية. تلك المقاربة التى توحى بأن الأفراد فى الواقع قد ينحتون هوية لأنفسهم، تُفصح عن ذات مختلفة ومضادة للفرد الذى يطلبه المجتمع. واعتقد فوكو فى إمكانية إتيان تلك المحاولة من خلال تكنولوجية موجَهة صوب اكتشاف وصياغة الحقيقة المتعلقة بذاتية المرء"(٩٠) . واقتراح هذه الاحتمالية، يشير إلى أن فوكو كان قادراً على تحديد الإسهامات الإيجابية للتنوير، خصوصاً فى أعماله اللاحقة. حيث أسبغ فوكو على التنوير؛ مثلما ذكر "الكسندر نيهاماس Alexander Nehamas؛ نوعًا من الاحترام "الجدىّ" إذا ما أُحسن تأهيله. دافعًا بأن المطلب الكلى للتنوير كما احتفى به كانط، هو إدراك الحرية الكاملة للإنسان، التى كانت ولاتزال قيد الإتمام(٩١) . وبالفعل أردف فوكو قائلاً: "إننى لا أعرف ما إذا كان يجب أن يقال اليوم أن المهمة النقدية ما زالت تستلزم الإيمان بالتنوير، وإننى لمستمر فى الاعتقاد بأن هذه المهمة تتطلب العمل على قدم وساق، أى عملاً مثابراً يضفى صيغة على نفاد صبرنا على الحرية"(٩٢) .

ما التضمينات السياسية لتكنولوجية فوكو الخاصة بتطوير الذات؟ لتناول هذه المسألة، علينا أولاً أن نحدد بوضوح ما يعنيه بالتكنولوجية التى تمكننا من الإمساك بالحقيقة المتعلقة بذاتنا.

وكى نقدم مثالاً على ما يقصده فوكو فى مناقشته لتقنيات تطوير الذات، من الضرورى أن ننتقل إلى عمله "رعاية الذات" .The Care of the Self حيث ضرب فوكو فى هذا العمل مثالاً بالفيلسوف الرواقى "سينيكا" Seneca الذى يسرد نمط التأمل الذاتى self-reflection الذى كان العلامة الفارقة فى حياته(٩٣) . فكان سينيكا يبدأ صباحه بإعداد نفسه لمهام اليوم، وذلك من خلال فحص هذه المهام. وفى المساء يراجع أحداث اليوم المنقضى سائلاً نفسه عن العادات السيئة التى عالج نفسه منها فى ذلك اليوم، وعن مواطِن الضعف فى شخصيته التى تمَكّن من مقاومتها، وكيف يصبح من مختلف النواحى شخصا أفضل أو لا يكون.

وبينما هو يتأمل ويتمعن فى ذاته، نجده لا يقتصر فى رغبته على إيجاد الأهداف الشرعية لحياته، بل أيضاً "قواعد السلوك" **rules of conduct** التى من شأنها أن تمكنه من تحقيق غاياته. إلا أن حياة التأمل لا تقتصر فائدتها على ما تمنحه إيانا من قواعد السلوك، تمكننا من تحقيق غايات بعينيها. فمن المفترض أن تكون التأملات حول الذات معنية كذلك بتمكيننا من المحافظة على حريتنا(٩٤) .

كيف يكون هذا ممكناً؟ فى تأملنا لحياتنا واعتبارنا فى المسارات المختلفة الممكنة للحياة، بما فى ذلك الرغبات والعواطف المختلفة التى تحركنا، علينا ألا نتقبل منها سوى تلك التى يمكننا السيطرة عليها. ومن ثم فالتأمل الذكى **astute reflection** يميز بوضوح بين عواطف، ورغبات لنا سيطرة عليها وأخرى لا نسيطر عليها. على سبيل المثال لنفترض أننا على علم بأنه كى نكون ناجحين فى نمط معين من العمل، سيكون علينا العمل بجدية شديدة. لنفترض أيضاً أننا نريد التحصل على بعض الوقت لتطوير جوانب أخرى فى حياتنا مثل تلك الجوانب الخاصة بالأصدقاء، والأسرة. ولكن بتأملنا فى حياتنا ندرك أنه بإضفاء أهمية شديدة على عملنا، من الوارد أن يصير مستحوذاً علينا بحيث لا يمكننا مطلقاً أن نشعر بالراحة فيما نقضيه من وقت مع الأصدقاء، والأسرة. فى تلك الحالة سنبدأ فى مقاومة قضاء الوقت مع الأصدقاء، والأسرة حتى وإن كنا نتوق إلى هذه الخبرة. ونتيجة لرد الفعل هذا، فإننا نُسخر حريتنا فى القيام بما يمدنا بالمتعة.

ولدرء هذه المحصلة، ومن ثم تأمين حريتنا لا بد أن نخطط للأمام عند تطوير استعداداتنا للعمل الذى نريد القيام به. وذلك بإرساء عادات فى حياتنا، تضمن لنا ألا نشعر مطلقاً بعدم الارتياح فيما يتعلق بقضاء بعض الوقت مع الأصدقاء، والأسرة. علاوة على ذلك يجب علينا دائماً أن نرصد حياتنا لنتأكد أننا لم نسمح لأنفسنا بالعزوف عن مسار ما زال مفتوحاً أمام جميع رغباتنا المشروعة. إن فوكو يشير إلى نشاط التأمل الذاتى بصفته نوع من "المراجعة الإدارية" **administrative review** التى نقوم من خلالها بتقييم مستمر لسلوكنا، وذلك بنية التأكد أننا لا نفقد السيطرة الأساسية اللازمة

للمحافظة على مسار يُبقى ما نريد تتبعه من إمكانات قيد الحياة[٩٥] . فمن خلال مراقبة أنفسنا بعناية، وكذلك الاعتراف الصادق بالعواقب السلبية لحريتنا فى سلوك مسارات معينة فى الحياة، أو عدم اتباع مسارات أخرى، إنما نتأكد من أننا لا نقع فى مواقف نخسر فيها حريتنا فى توجيه حياتنا. يقول فوكو: إن "هذه المراقبة هى اختبار للسلطة وضمان للحرية: إنها طريقة للتأكد الدائم من أن المرء لن يصبح متورطًا فيما لا يندرج تحت سيطرته". فعلى المرء ألا يتقبل سوى ما يمكن أن يستند إلى حريته الشخصية واختياره العقلى كدوافع فى حياته"[٩٦] . أو فى مقام آخر وفى التحدث عن دروس الرواقيين، فيما يتعلق بالذات يقول فوكو: إن "تجربة الذات ليست؛ حسب الرواقيين؛ اكتشافا لحقيقة مخفية داخل النفس، بل هى محاولة لتحديد ما يمكن أن يفعله وما لا يمكن أن يفعله المرء بما لديه من حرية."[٩٧]

وقد يبدو أيضًا أن هناك عنصرًا أساسيًا فى اتباع هذا المسار من السلوك، وهو أن نكون معنيين دائمًا بالتمييز بين الأوضاع التى تقف فيها الظروف دون اتباع إمكانات بعينها، وبين تلك الأوضاع التى يقتصر دور الظروف فيها على إبداء بعض العوائق أمام ما يروق لنا من إمكانات. ونحن إذ نعتنى بأنفسنا إنما نصون حريتنا بدون اللجوء إلى قلب تلك الظروف التى قد لا تتأثر بنا. فمقاومة الظروف التى لا تتيح أية فرصة للنجاح تستنفذ كامل طاقتنا، وانتباهنا. وبالتالى فنحن إذ نفعل هذا إنما نفقد الحرية فى اتباع عناصر أخرى من الحياة نريدها بالفعل وبدرجة كبيرة. فى المقابل، ومع تلك الظروف التى تقتصر على إبداء العقبات أمامنا، سنحاول التغلب عليها بأساليب خلاقة، وإذا نجحنا فنحن بلا شك نصون ونوسع من حريتنا، وكرامتنا.

فالعناية بالذات عند فوكو مثلما كانت عند نيتشه هى اتباع لنموذج الفنان. وبما أن المشروعات الخلاقة بالنسبة للفنان لا تحدث إلا فى الزمان والتاريخ. فإن غاية الفنان محدودة بالظروف، وليس كل ما يتخيله أو يريد أن يدركه سيكون ممكنًا فى ظل واقع كابح لحياته[٩٨] . لكن الفنان فى صياغته للمشروعات يقوم بدفع الظروف إلى أقصاها، وذلك بالإشارة إلى أن تلك الإمكانات تبدو غير متاحة بواسطة الظروف

الحالية، مظهراً الطريقة التى يمكن بها إدراك تلك الإمكانات حتى فى إطار هذه الظروف. هذا هو ما يجعل من لوحة الفنان أو مقطوعته الموسيقية شيئا غاية فى التفرد والتحرر. بالمثل سنجد الشخص الملتزم بالنظام الأخلاقى المصاحب للعناية بالذات، هو فرد يعرف كيف يمكن للترتيبات فى المجتمع أن تحرم المرء مما يأمل فيه من فرص. ولكن بتأمله فى ذاته وإعادة ترتيبه للعلاقات بين الأبعاد المختلفة للحياة، قد يجد المرء طريقة لإنجاز تلك الإمكانات بِأى شكل كان، حيث يحرر نفسه من الظروف التى ما إن ظلت جاثمة فستقمع حياته.

لقد دفع فوكو فى كتابه "العناية بالذات" بأن المقاربة التى اتخذها تتيح للأفراد إرساء قاعدة لـ "فن الوجود" **art of existence** فى ظل النظام الأخلاقى "للتحكم فى الذات"(٩٩) . وللتفكير فى هذه المصطلحات علينا أن نكون على دراية، وإحاطة بأنه فى وضع استراتيجيات لتحقيق الأهداف، سيكون هناك مزيد من الأهداف تفوق تلك الموجودة أصلاً. بالإضافة إلى أنه فى تتبعنا لأهدافنا علينا إيجاد الطرق التى نصون بها حريتنا فى تضمين حياتنا كثيراً من إمكانات الاختيار، وذلك بعدم الوقوع فى موقف يتحدد فيه سلوكنا بفعل الظروف أو المشاعر التى ليس لنا سيطرة عليها. هنا يدور "فن الوجود" حول مسألة الذات: فى استقلالها، وعدم استقلالها، فى شكلها الشامل، وفى صلتها التى يمكنها- بل يجب- أن تقيمها مع الآخرين، حول تلك الإجراءات التى تمارس من خلالها سيطرتها على نفسها(١٠٠) . وعندما يتقن الفرد، ويتمكن من تقنية العناية بالذات، فهو لا يصير بعد ذلك شخصاً متواكلا. بل يصبح حراً تماماً فى رسم حياته بالطرق التى تمكنه من تحقيق وجود ثرى ومجيد: حياة تشتمل على كثير من الإمكانات التى يأمل المرء فى بلوغها.

إن هذا النوع من إتقان الذات **self-mastery**؛ الذى يشير إليه فوكو كشىء أساسى، ويربطه بالممارسات الرواقية **Stoic practices**؛ يمكن رؤيته على أنه قد صار جزءاً من الحياة الأخلاقية المسيحية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر. وباعتناق المسيحية هنا "لمقاربات رواقية، فهى تدعو إلى انخراط الناس فى التأمل

الذاتى" أو "المراجعات الإدارية"؛ بنيَّة اكتشاف حدود حرياتهم. مع ذلك، يشير فوكو إلى أنه بينما أرادت مسيحية القرن السابع عشر استخدام هذه الممارسات لبناء شعور متزايد من الاعتماد على الله، فإن الرواقيون و"فوكو" (الذى يدعم رؤيتهم) يريدون استخدام تكتيكات أو فنون إتقان الذات، لتحقيق السيادة على النفس. بحيث يصبح "المرء غير معتمد على شيء"(١٠١) .

تعد التشعبات السياسية الخاصة بالمجتمع فى الشخصية الرواقية عند فوكو، واضحة فى حد ذاتها. إنه ذاك الشخص الذى يقف فوق الجميع؛ مثل الروح الحر عند نيتشه؛ موجهاً إلى الجميع بياناً بالحاجة إلى صياغة المرء لحياته الخاصة رغماً عن ذلك القفص الحديدى iron cage الذى يسعى إلى إخضاعنا لمكابدة عناء الهيمنة throes of domination. علاوة على ذلك، وبناءً على هذه الرؤية فى العناية بالذات، يصبح النشاط الأساسى الذى يجب على السياسة أن تحميه، هو قدرة الأفراد على التعبير والإفصاح عن الحقيقة حيال أنفسهم. هل لهذه الرؤية فى السياسة أن تتصف بما يكفى من التفتح لتدعيم ذلك النوع من المجتمع المدنى الذى زعم كانط بضرورته لتعزيز رؤيته فى التنوير؟

كان لـ "فوكو" أن يسأل أولاً، ما إذا كان مفهوم المجتمع المدنى يمكن أن يساهم فى العناية بالذات أم لا؟ وهو يشير إلى أن المجتمع المدنى فى بدايته أواخر القرن الثامن عشر، كان متصوَّراً كحيز مستقل قام بمعارضة سلطه الدولة. وبالتالى سمح للأفراد؛ وفى الغالب تحت مسمى الحرية الاقتصادية؛ بدرجة من الاستقلال عن تدخلات الدولة فى حياتهم. تشير هذه الرؤية إلى أن الحيز المستقل للمجتمع المدنى، إنما يرمز إلى الحرية والمبادرة، فيما ترمز الدولة فى المجتمع المدنى إلى سيطرة سلطوية. وبالتالى فإن الحيز المستقل للمجتمع المدنى يمثل قوة للخير، بينما تمثل الدولة قوة للشر(١٠٢) .

إلا إن هذا التصوير يعد بالنسبة لـ "فوكو" تصويراً رمزياً إلى حد كبير، وقد يُخفى حقيقة تغلغل السلطة فى الحيز المستقل للمجتمع المدنى بطرق قد تكون ضارة بالناس. ويشير فوكو إلى أن حتى الحيز المستقل للمجتمع المدنى، من شأنه أن يرسى علاقة سلطوية بين الأفراد وبين المجتمع المدنى. والسؤال الذى قد يرغب المرء فى طرحه

هنا، يتعلق بكيفية الحد من تأثير السلطة لأن كل علاقة بالسلطة؛ حسب فوكو؛ "ليست سيئة فى حد ذاتها، ولكنها فى الحقيقة يكتنفها دائمًا الخطر"(١٠٣) . حيث من الضرورى أن نفحص بعناية علاقات السلطة التى قد تظهر فى الحيز المستقل للمجتمع المدنى، لتحديد ما إذا كانت ضارة فى حقيقتها أم لا، وكيف يمكن إعادة ترتيبها أو تنظيمها إذا ما ثبت ضررها؟ هذا بالضبط ما سعى فوكو إلى القيام به من خلال كل أعماله. فالسلطة عنده تتغلغل فى المجتمع من خلال ما تفرضه على الناس من طرق فى الفهم، والفعل، والعيش على غرار ما تناوله فوكو فى إشارته لنموذج السجن عند بنتام. والمجتمع بهذا إنما ينكر على الناس حريتهم بمطالبته إياهم العيش فى حالة من المراقبة الدائمة، أو المستمرة تظهر فى شكل التحديق من قبل أقلية متسلطة تعتلى حياتهم وتديرها.

ونظرًا لكون الحرية عنصرًا أساسيًا للانخراط فى تقنيات العناية بالذات، فسيبدو أن المجتمع المدنى الذى يصون تلك الحرية، إنما يمثل أساسًا ضروريًا ولازمًا بالنسبة للذات عند فوكو. ولكن قد يكون الأمر كذلك أن ما يمثل بالنسبة للمجتمع المدنى محورًا أساسيًا متمثلاً فى الفضيلة المدنية اللازمة قد يجده فوكو تعبيرًا مضافًا عن نوع السلطة التى تحرم المرء من فرصة إظهار العناية بالذات. ومن ثم يصبح السؤال متمثلاً فيما إذا كان فوكو سيمنح مكانة للفضائل المدنية للمجتمع المدنى كوسائل لحماية الحقوق للجميع أم لا؟ فالمجتمع المدنى كما نعرف إنما يعتمد على هذه الإمكانية.

وبالتالى هل سيكون هناك التزام عام بالتسامح، والاحترام المتبادل على سبيل المثال؟ أو هل ستكون هذه القيم موضع شجب كما كانت عند نيتشه الذى ربطها بقيم العبيد، وبالتالى بنظام مدمر لإرادة القوة؟ أو لنضع السؤال بطريقة أخرى: هل يمكن لـ "فوكو" أن يتسامح مع المجتمع المدنى أكثر من نيتشه، حتى ولو بدا من الواضح تمامًا أن فوكو؛ مثل كانط؛ سيكون فى حاجة إلى مجتمع مدنى لتأمين العناية بالذات؟

٨ . رد ماكنتير على النقد النيتشوي

كان لمؤيدى المجتمع المدنى الذين ناقشناهم فى هذا الكتاب، أن يجعلوا من أهمية المجتمع المدنى فى تأمين الحقوق الأساسية تيمة محورية فى طروحاتهم. وفى سبيل ذلك لم يكن قصدنا فقط القول بأن المجتمع المدنى يشير إلى حيز مستقل يقف كمصد أمام الدولة، بل إن هذا المجتمع المدنى وبالدرجة نفسها من الأهمية، يمثل بيئة أخلاقية تسعى إلى تأمين الحرية الفردية، فى حين تمنح فى الوقت نفسه احترامًا لتلك القيود الضرورية أو الفضائل المدنية التى من شأنها تحقيق مثل هذه الحرية. ومن ثم يجب أن يكون واضحًا أن هناك عدة طرق يمكن من خلالها إعلاء الحرية فى مجتمع مدنى. ليست الدولة وحدها فى المجتمع المدنى هى المطالَبة بحماية حقوق الأفراد، بل لا بد أيضًا أن يكون هناك احترام عام لعدة فضائل مدنية من قبيل التسامح، والاحترام المتبادل التى تساعد على تنفيذ الالتزام بالحرية.

وبوضع أهمية الفضائل المدنية فى أذهاننا، ننتقل إلى تناول ما قدمه أحد النقاد الذين تعرضوا لما قدمه نيتشه من شجب للمجتمع المدنى، والذى بالرغم من نقده لنيشته إلا أنه يقر بعديد من العناصر التى جاءت فيما قدمه نيتشه من نقد.

يتفق المنظِّر السياسى المعاصر "ماكنتير" وآخرون مع نقد المجتمع المدنى الحديث. لكنه يعتقد أن النقد يحتاج إلى بديل حقيقى. هذا البديل فى نظره لا يمكن إيجاده إلا من خلال العودة إلى نظرية سياسية كلاسيكية. ومثله مثل نيشته، يجد ماكنتير إشكالية مناشدة الموضوعية العقلانية التى غالبًا ما وجدت فى المجتمع المدنى، ولكنه يعتقد أن نيتشه يذهب بعيدًا جدًا فى رفضه الفضيلة ككل. فضلاً عن ذلك، فإن ماكنتير يشير إلى أن فوكو لا يذهب بعيدًا بما يكفى للاعتبار فى الافتراضات الأخلاقية الضرورية للمجتمع المدنى، لا سيما فى مجتمع مدنى يرغب فوكو من خلاله فى العثور على التحرر. وباستدعاء التفكير السياسى عند أرسطو، يبرهن ماكنتير على أن المقدمة الأساسية للنقد ما بعد الحداثى للتنوير، والتى بدأها نيتشه واستكملها فوكو، وبرغم ما تتضمنه من استبصار، فهى غير كافية لأنها غير قادرة على تعزيز واستدامة أهم فضائل الجماعة.

وقد يجد بعض القراء أن من الإلهام أن يكون مفكر سياسيٌ مدافعًا عن عودةٍ محافظة إلى قيم تقليدية، من شأنها اعتناق عناصر من هذا النقد الأكثر راديكالية للمجتمع المدنى. إلا أن مقدمة الفكر السياسى عند ماكنتير، تقول بأن تلك الفضائل المهمة قد فُقدت بالفعل لصالح نهج علمى حديث للجماعة السياسية. وفى كثير من كتاباته ينتقد ماكنتير ما يدعوه فى بعض الأحيان بالنهج "السلوكى "behaviorist للمجتمع المدنى، والذى يصفه كوظيفة ومنتَج لمجموعة من السلوكيات الإنسانية القابلة للحساب علمياً. ويعارض هذا النهج لأنه يعتقد أنه يقوض الفضائل والتقاليد الأخلاقية التى تتجاوز التفكير العلمى. وكاستمرار لتحليلنا، قد نلاحظ أيضًا أن التفكير العلمى الحتمى حول المجتمع المدنى، ينتقص أيضًا من الحرية الفردية ومن حرية الاختيار التى تمنح قراراتنا فى المجتمع المدنى مضمونها الأخلاقى.

واتفاقًا مع بعض نقاد التنوير، يرى ماكنتير أن مجموعات القواعد التى ترشد المجتمع المدنى، ليست بلا وقت أو متجاوزة للنزاع، ولكنها تحصل فقط فى ظروف اجتماعية خاصة(١٠٤) . وحسب ماكنتير فإننا نكون فى خطر إذا تم تقليص المجتمع المدنى إلى عِلم يفترض مسبقًا وجهة محايدة وموضوعية، كمنطلق للحكم على السلوك الاجتماعى. والمشكلة التى تقترن بالمزاعم الخاصة بـ "الحياد الموضوعى" هى أن المروجين لها يبغون تحقيق التقدم لفكرة حقيقة مطلقة خالية من الحكم السياسى(١٠٥) . وتعد هذه إشكالية ليس لأنها تجعل حرية الاختيار والحكم على الأمور فى المجتمع المدنى بلا معنى فحسب، بل الأكثر أهمية أنها تتجاهل حقيقة أن التحرى العقلانى يتطلب مجموعة مفترضة مسبقًا من الفضائل والخيرات الاجتماعية التى لا يمكن أن تعطى لنا إلا من خلال تقليد فى جماعة سياسية(١٠٦) . ومن ثم فبدلاً من الإجابة على سؤال الأخلاق، فإن تقاليد التحرى العلمى الصارم عند تطبيقها على المجتمع المدنى، لا يمكنها إلا أن تنشد الأسئلة الأخلاقية. فى المقابل، يدفع ماكنتير فى سبيل عقلانية التقاليد والتى تقر بالصفة التاريخية للأخلاق بدون تقويض حقيقتها أو قوتها.

وفى تقديمه هذا الدفع، يتفق ماكنتير مع نيتشه على أن مناشدات الموضوعية لا تنشد سوى إرادة شخصية. والإرادوية على أية حال هى التى تسمح لنا بتقديم أحكام سياسية فى المقام الأول. وهذا الإقرار لا يقتضى بالضرورة تمجيد الفنتازيا السخيفة

والخطيرة للإنسان "الأعلى" عند نيتشه- الفرد الروحانى الحر الذى وضعه نيشته نموذجًا مثاليًا والذى يتغلب على عبء المجتمع المدنى من خلال إرادة القوة. وبالرغم من حقيقة أن "حياة الفضائل تتكسر باستمرار بواسطة الاختيارات"[١٠٧]، إلا أن هذه الاختيارات دائمًا ما تكون موجهة بواسطة اتجاه تمنحنا إياه الفضيلة. ونحن كأفراد نقوم باختيارات وغالبًا ما نختلف بين بعضنا البعض، فإن هذه الاختيارات تتم فى سياق من القيم والمعتقدات المظللة، التى لا يمكن تجنبها فى حقيقة الأمر ولا يجب أن نتخيل أن فى إمكاننا الإفلات منها.

وإرادتنا الشخصية ومجموعة الإرادات التى تؤلف المجتمع المدنى، يجب أن يكون لها مفهوم لـ "المتممات" أو اتجاه للحياة البشرية. وليس من الكافى أن نتتبع ببساطة "الحرية"، لأننا نحتاج لأن نكون قادرين على إجابة سؤال "حرية من أجل ماذا؟". إجابة هذا السؤال فى رأى ماكنتير، وباتباع أرسطو، هى أننا نحتاج إلى حرية إقامة مجتمع مدنى يمكن فيه للتفكير السياسى أن يتغذى، وللحياة الإنسانية أن تزدهر، وحرية الاختيار أن تستمر محترمة. وعلى نحو محدد، فإن الفضائل التى ينبغى أن توجه المجتمع المدنى، هى تلك الفضائل الضرورية لإقامة واستدامة جماعات سياسية، نسعى معًا من خلالها إلى الخير[١٠٨] .

ومن هذا المنظور، لا يمكن للمجتمع المدنى أن ينجح إلا إذا تناولنا نقد ما بعد الحداثة للتنوير، فى الوقت الذى نولى فيه اهتمامنا إلى بصائر أرسطو. وعلينا أن نظل عاقلين. لأن العدالة الحقيقية يجب أن تتجاوز اعتبارات الأفراد. فالفرد- سواء كان "إنسان أعلى" أو "ذات"- رفيعا للغاية فى مقدمة نعتمد عليها فى احترام أهداف المجتمع المدنى[١٠٩] . وأفضل فهم ممكن للذاتية حسب ماكنتير يكون فى سياق تشابك الذوات فى سياق المجتمع المدنى. فهويتنا الأخلاقية لا يمكن أن تكون شيئًا ما ينتمى فقط إلى أنفسنا، بل شىء مشترك مع الآخرين فى جماعة مدنية تربطها قيم والتزامات مشتركة[١١٠] . حيث يقيم ماكنتير نقد نيتشه للمجتمع المدنى فى ضوء الأمور نفسها التى ينتقده على أساسها المجتمع الليبرالى الحديث- أى أن الفردية يمكن بسهولة أن

تشتتنا عن أهداف المجتمع المدنى. والشىء المفقود فى تمجيد نيتشه للفرد الإرادوى، وأيضًا فى كثير من مفاهيم حديثة للفرد العقلانى المستقل، هو أى مفهوم للأرضية المشتركة[111] . وهذا لا يعنى وجوب نبذ مفهوم الفرد المستقل، بل فقط أن نكون حريصين من أن الفردية لا تضفى غموضًا على الطبيعة الجماعية للمجتمع المدنى. والنقطة الرئيسية عند ماكنتير هى أن الفضائل لا يمكن العثور عليها بمعزل عن كل الآخرين.

ثمة أخطار فى التفكير التنويرى، من ضمنها العزلة، ووهم اليقين، وعدمية الفضيلة. ولكن هذه الأخطار لا تتطلب الرفض الكلى للمجتمع المدنى. ويعتقد ماكنتير مثله مثل فوكو، أن الناس ينبغى ألا يكونوا "مع" ولا "ضد" التنوير. بل هم فى حاجة إلى المحافظة على عقل متفتح حول إسهامات التنوير، ولكن يجب أن يظلوا قادرين على التمييز بين تطبيقاته المفيدة والضارة بالنسبة للفضائل السياسية، تلك التى تساعد الناس على ممارسة الحياة الصالحة فى جماعة مع الآخرين. وبمشاركة الناس فى المجتمع المدنى، فإنهم يجدون أنفسهم بالفعل يعيشون فى جماعة وفق تقاليد القيم والفضائل. وكل ما يفعله الناس ويقولونه، حتى فى عملهم، بما يتفق مع إرادتهم الحرة، يتم فى سياق أتى قبلهم ويعيشون فيه.

وقد يتفق البعض مثل ماكنتير مع نيشته وفوكو، فى أن القيم المدنية لها خاصية أو صفة تاريخية[112] . والناس هنا ببساطة يرتكبون خطأ، إذا افترضوا أن "كلمة تاريخية" تعنى "بدون حقيقة". وهم يخطئون أيضًا إذا افترضوا أن نقد العقل واليقين العليمى فى التنوير، يتطلب رفضًا كليًا لمفهوم المجتمع المدنى. وأعظم إسهام للفكر السياسى الحديث فى ظل سياق التبادل الحر للأفكار، هو ما يسمح بازدهار التفكير السياسى، ويتيح لنا مجتمعًا مفتوحًا وديمقراطيًا.

وهذه مداخلة لا بد أنها تتضمن تنوعًا من الأصوات، وربما بعض الأعمال المضللة، إذا تحدثنا عن طريقة تفكير الناس، والعيش فى جماعة. وفى الفصلين التاليين سنناقش إسهامين مهمين فى النظرية السياسية المعاصرة التى تتحدى مفاهيم

المجتمع المدنى. على أمل جعلها أكثر تسامحًا وأكثر استيعابًا. وبهذا يمكن القول إنه حتى بعض الانتقادات الأكثر راديكالية، تتطلب ببساطةٍ أن يسير المجتمع المدنى وفق الفضائل المدنية التى يستند بناؤه عليها.

هوامش الفصل السابع عشر

(١) E.E. Sleinis, Nitzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies, (Urban: University of Illionois Press, 1944), ص ص ١٥٢-، ٥٤، ١٣، ١٧ .

(٢) Friedrich Nietzsche, Beyond Good and Evil, (New York: Penguin Book, 1973), ص ٥٣، sec. 4.

(٣) المرجع السابق. ,ص ٣٧، sec. 6. Italics in text.

(٤) المرجع السابق. ,ص ٣٧، sec. 6. Italics in text.

(٥) المرجع السابق. ,ص ٣٨، sec. 6. Italics in text.

(٦) Bruce Detwiler, Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism, (Chicago: University of Chicago Press, 1990), ص ص ٦٤-٦٥ .

(٧) المرجع السابق. ,ص ٦٤ .

(٨) المرجع السابق. ,ص ٦٥ .

(٩) المرجع السابق. ,ص ص ٦٥-٦٦ .

(١٠) المرجع السابق. ,ص ٦٦ .

(١١) المرجع السابق. ,ص ٦٦. my use of the world willful in relation to Nietzsche is influenced by Richard Flathman, Willful Liberalization: Voluntarism and Individuality in Political Theory and Practice, (Ithaca: Cornell University Press, 1991), ص ١٨٥، Flathman says that willful conducted "presupposes considerable command {by the agent} over the agent's deliberations, decisions and choices."

(١٢) E.E. Sleinis, Nitzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies, ص ص ٣٠، ٥٨، See also Detwiler, Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism, ص ٢١، He cites Nietzsche as saying, 'there is only a perspective knowing." Italics in text.

(١٣) Detwiler, Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism, ص ٢٥،

(١٤) Nietzsche, Beyond Good and Evil, ص ١١٠، Sec. 188.

(١٥) المرجع السابق. ,ص ٣٧، sec. 6. Italics in text.

(١٦) المرجع السابق. ,ص ٣٧، sec 6. Italics in text.

(١٧) المرجع السابق. ,ص ١١١، sec 188. Italics in text.

(١٨) المرجع السابق. ,ص ١١١، sec. 188.

(١٩) E.E. Sleinis, Nitzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies, 9ص ٥٨،

(٢٠) Nietzsche, Beyond Good and Evil, ص ١٤٢، sec. 211.

(٢١) المرجع السابق، ص ٧١. sec. 44.

(٢٢) المرجع السابق، ص ص ١٤٢-١٤٣. sec 211. Italics in text.

(٢٣) المرجع السابق، ص ١٩٥. sec. 260. Italics in text.

(٢٤) المرجع السابق، ص ١٤٤. sec. 212. Emphasis is mine.

(٢٥) المرجع السابق، ص ١٥٦. sec. 227. Italics in text.

(٢٦) المرجع السابق، ص ٢٠٠. sec. 262. Italics in text.

(٢٧) المرجع السابق، ص ٢٠٠. sec. 262.

(٢٨) E.E. Sleinis, Nietzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies, ص ٦١.

(٢٩) Nietzsche, Beyond Good and Evil, ص ١٩٧. sec. 260.

(٣٠) المرجع السابق، ص ١٩٧. sec. 260. Also on the issue of universal values, see E. E. Sleinis, Nietzsche's Revolution of Values,: A Study in Strategies, ص ص ٦١-٦٢.

(٣١) Nietzsche, Beyond Good and Evil, ص ١٩٧. sec. 260. Italics in text.

(٣٢) المرجع السابق، ص ١٩٧. sec. 260. Italics in text.

(٣٣) المرجع السابق، ص ١٩٣. sec. 259.

(٣٤) المرجع السابق، ص ص ١٩٣-١٩٤. sec. 295. Italics in text.

(٣٥) المرجع السابق.، 194, sec. 259. Italics in text.

(٣٦) المرجع السابق، ص ١٩٤. sec. 259. Italics in text.

(٣٧) المرجع السابق، ص ١٩٢. sec. 257.

(٣٨) المرجع السابق، ص ١٩٣. sec. 258. Italics in text.

(٣٩) المرجع السابق، ص ١٢٣. sec. 201; and Sleinis, Nietzsche's Revolution of Values: A study in Strategies, ص ٨٧.

(٤٠) Nietzsche, Beyond Good and Evil, ص ٧٢. sec 43.

(٤١) المرجع السابق.، 144, sec. 212.

(٤٢) For a good account of Nietzsche's history of slave morality, see Bruce Detwiler, Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism, ص ص ١١٩-٢٥.

(٤٣) Friedrich Nietzsche, On the Genealogy of Morals, in The Classics of Moral and Political Theory, edited by Michael L. Morgan, (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1992), ص ص ١٢٤٥، ١٢٤٣.

(٤٤) المرجع السابق، ص ١٢٤٣.

(٤٥) المرجع السابق، ص ١٢٤٥.

(٤٦) المرجع السابق، ص ١٢٤٣. Italics in text.

(٤٧) المرجع السابق، ص ١٢٤٣،

(٤٨) المرجع السابق، ص ١٢٥٠،

(٤٩) المرجع السابق، ص ١٢٥٠، Italics in text.

(٥٠) Bruce Detwiler, Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism, ص ١٢٢.

(٥١) Nietzsche, On the Genealogy of Morals, ص ١٢٥٤ .

(٥٢) Nietzsche, Beyond Good and Evil, ص ١٢٥ . sec. 202. Italics in text.

(٥٣) المرجع السابق، ص ص ١٢٥-٢٦. sec. 202.

(٥٤) المرجع السابق، ص ١٢٥ . sec. 202.

(٥٥) المرجع السابق، ص ١٢٧ . sec. 208.

(٥٦) Bruce Detwiler, Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism, ص ص ١٧٤-٧٥ .

(٥٧) Nietzsche, Beyond Good and Evil, ص ١٧٣ . sec. 242. Italics in text.

(٥٨) المرجع السابق، ص ١٢٨ . sec. 208. Italics in text.

(٥٩) E. E. Sleinis, Nietzsche's Revolution of Values,: A Study in Strategies, ص ١٢٣ .

(٦٠) المرجع السابق، 146-47, also, ص ص ١٢٨-٣١ .

(٦١) Nietzsche, On the Genealogy of Morals, ص ١٢٥٧ . . Italics in text.

(٦٢) المرجع السابق، ص ١٢٥٧, Italics in text.

(٦٣) Bruce Detwiler, Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism, ص ١٢٤ .

(٦٤) Nietzsche, On the Genealogy of Morals, ص ١٢٥٨ .

(٦٥) المرجع السابق، ص ص ١٢٦٠-٦١ .

(٦٦) المرجع السابق، ص ١٢٦١ .

(٦٧) المرجع السابق، ص ١٢٦١ .

(٦٨) المرجع السابق، ص ١٢٦١ .

(٦٩) المرجع السابق، ص ١٢٦١ .

(٧٠) المرجع السابق، ص ص ١٢٧١-٧٢ .

(٧١) المرجع السابق، ص ١٢٧١ . . Italics in text.

(٧٢) المرجع السابق، ص ١٢٧١ .

(٧٣) المرجع السابق، ص ١٢٧١ .

(٧٤) المرجع السابق، ص ١٢٧٢ .

(٧٥) المرجع السابق، ص ١٢٥٧ . Italics in text. Also, see Detwiler, Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism, ص ١٢٤ .

(٧٦) James Miller, The Passion of Michel Foucault, (London: Simon & Schuster, 1993) ص ص ٦٩-٧٠ .

(٧٧) Michel Foucault, "What Is Enlightenment? In Foucault Reader, edited by Paul Rabinow, (New York: Pantheon Books, 19984) ص ص ٤٢-٤٣ ، ٥٠

(٧٨) Michel Foucault, "Space, Knowledge, Power," in Foucault Reader, ص ٢٤٩ .

(٧٩) Michel Foucault, "Politics and Reason," in Michel Foucault, Politics, power, Culture, ed. Lawrence D. Kritzman, (New York: Routledge, 1998), ص ص ٨٣-٨٤ .

(٨٠) Miller, The passions of Michel Foucault, ص ص ٢١٩-٢٣ .

(٨١) Michel Foucault, Discipline and Punish, trans. Alan Sheridan, (New York: Pantheon Books, 1997), ص ص ٢٢-٢٤ .

(٨٢) المرجع السابق. ,ص ص ٣٠ ٥٨ .

(٨٣) المرجع السابق. ,ص ص ٧٣-٧٤ .

(٨٤) المرجع السابق. ,ص ص ٢٠٠-٠١ .

(٨٥) المرجع السابق. ,ص ٢٠٥ .

(٨٦) المرجع السابق. ,ص ٢٠٥ .

(٨٧) المرجع السابق. ,ص ٢٠٩ .

(٨٨) Michel Foucault, "On Power," in Michel Foucault, Politics, Power, Culture, ص ١٠٥ .

(٨٩) Michel Foucault, edited by Mark Blasius, "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self," Political Theory, 21:2, May, 1993. ص ص ٢٠٣-٠٤ .

(٩٠) المرجع السابق. ,ص ٢٠٤ .

(٩١) Alexander Nehamas, "Subject and Abject," New Republic, Feb. 15, 1993, ص ٣٣ .

(٩٢) Foucault, "What Is Enlightenment?" ص ٥٠ .

(٩٣) Michel Foucault, The Care of the Self: The History of Sexuality, Volume 3, (New York: Vintage Books, 1988), ص ص ٦٠-٦٤ .

(٩٤) المرجع السابق. ,ص ص ٦٢-٦٤ .

(٩٥) المرجع السابق. ,ص ٦١ .

(٩٦) المرجع السابق. ,ص ٦٤ .

(٩٧) Michel Foucault, "On Genealogy of Ethics," in Foucault Reader, ص ٣٦٨ .

(٩٨) Nehamas, "Subject and Abject," ص ٣٤ .

(٩٩) Foucault, The Care of the Self: The History of Sexuality, ص ٢٣٨ .

(١٠٠) المرجع السابق. ,ص ص ٢٣٨-٣٩ .

(١٠١) Foucault, "On Genealogy of Ethics," in Foucault Reader, ص ٣٦٨ .

(١٠٢) Michel Foucault, "Security," in Michel Foucault, Politics, Power, Culture, ص ص ١٦٧-٦٨ .

(١٠٣) المرجع السابق. ,ص ١٦٨,

(١٠٤) Alasdair MacIntyre, After Virtue, (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984). p. 67.

(١٠٥) Ibid., p. 77.

(١٠٦) انظر حجج ماكنتير ضد العقلانية العلمية الحديثة فى كتابه Whose Justice, Which Rationality? (Notre Dam, IN: University of Notre Dam Press, 1988), pp. 3-4, 348, 354.

(١٠٧) MacIntyre, After Virtue, p. 201.

(١٠٨) Ibid., p. 219.

(١٠٩) أهم انتقادات ماكنتير الأساسية لفوكو أن تفكيره يصبح فى نهاية الأمر غير قادر على نقد نفسه، ومن ثم فهو مجرد تطفل على القيم التى يعنيها للعرض والنقد. انظر

MacIntyre's Three Rival Versions of Moral Wnquiry, (Notre Dam, IN: University of Notre Dam Press, 1990), p. 215.

(١١٠) MacIntyre, After Virtue, p. 215.

(١١١) MacIntyre, Three Rival Versions of Moral Wnquiry, p. 209.

(١١٢) MacIntyre, After Virtue, p. 211.

قراءات مقترحة

Detwiler, Bruce. Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Foucault, Michel. "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self," edited by Mark Blasius. Political Theory, 21:2, May, 1993.

--------.The Core of The Self: The History of Sexuality, Volume 3, New York: Vintage Books, 1988.

--------. Discioline and Punich, trans. Alan Sheridan. New York: Pantheon Books, 1977.

--------. Michel Foucault, Politics, Power, Culture, ed. Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge, 1988.

--------. Focault Reader, edited by Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984.

Hayman, Ronald, Nietzsche, New York: Routledge, 1999.

Hunt, LesterH. Nietzsche and Authority: Twentieth Century Political Thought. New York: Fress Press, 1972.

Love, Nancy Sue, Marx, Nietzsche, and Modernity. New York: Columbia University Press, 1986.

MacIntyre, Alasdair, After Virtue, Notre Damm IN: University of Notre Dam Press, 1984.

______ Three Rival Versions of Moral Wnquiry, Notre Dam, IN: University of Notre Dam Press, 1990.

______ Whose Justice, Notre Dam, IN: University of Notre Dam Press, 1988.

Magnus, Kathleen M. et al, eds. The Cambridge Companion to Nietzsche, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Mahon, Micheal, Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject. Albany: State University of New York Press, 1992.

Miller, James. The Passion of Michel Foucault. London: Simon & Schuster, 1993.

Nehams, Alexandre, "Subject and Object," New Republic, Feb. 15, 1993.

Sleinis, E. E. Neitzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies. Urbana: Univesity of Illinois Press, 1994.

Strong, Tracy B. Friedrich Nietzsche and Politicsc of Tansfiguration. Berkely: University of California Press, 1988.

Thiele, Leslie Paul. Friedrich Neitzsche and the Politics of the Soul: astudy of Heroic Individualism. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Warren, Mark. Nietzsche and Political Thought. Cambridge: MIT Press, 1988.

--------. "Nietzsche and Political Philosophy." Political Theory, 13 (May 1985).

الفصل الثامن عشر

الاستجابات النسوية للمجتمع المدنى

١ . العام والخاص

إن إحدى الخواص البارزة للمجتمع المدنى، وجود توتر مستمر بين الفرد كصاحب حقوق يمتلك حرية فى تحديد طريقته فى الحياة، وبين الفرد كمواطن عليه الامتثال لمعايير الفضيلة المدنية. بالإضافة إلى ما يشير إليه هذا التوتر من وجود عالمين مهمين يمارس فيهما الأفراد حياتهم. أولاً: هناك المجال العام **the public realm**. وهو العالم المشترك الذى يتفاعل فيه الأفراد مع بعضهم البعض لشراء أو بيع، أو لكسب العيش، أو للمساعدة فى وضع سياسات عامة. ثانيًا: هناك المجال الخاص **the private realm** الذى يتمثل فى محيط الأصدقاء، والأسرة، والدين، والعلاقات الجنسية، والجمعيات الطوعية. وتصور هذين العالمين يعد أمرًا مهمًا لا سيما للاعتراف بحقوق الأفراد فى المجتمع المدنى الحديث. فمن المعروف جيداً أننا يجب أن نتمتع بحرية اختيار ما يتعلق بحياتنا الخاصة، بعيداً عن قيود الحكومة، أو تدخل أفراد آخرين.

لكن التمييز بين العالمين الخاص والعام، ليس واضحًا على نحو حاسم. فبرغم حقيقة إقرارنا بأن هناك حقوقًا معينة تتعلق بالمجال الخاص للأفراد يجب حمايتها فى المجال العام للمجتمع، إلا أننا فى الوقت نفسه يجب أن نقر بأن كثيراً من القيم الموجِّهة لقراراتنا العامة، تتشكل وتُصقَل داخل محيط المجال الخاص. ومن ناحية أخرى، فإن ثمة قرارات تتعلق بالمجال الخاص- مثل الأشياء التى من حقنا عملها حتى إذا لم يوافق الآخرون- غالبًا ما تُتخذ داخل نطاق المجال العام. والأسئلة حول الدور

الصحيح للحكومة، والعلاقة بين الدين والسياسة، والفضائل الضرورية لمجتمع صحى.. كلها تمثل مجالات مهمة للتقاطع بين المجالين العام والخاص لممارسة حياتنا.

والفصل بين العام والخاص **the public/private dichotomy** يصبح إشكالية فى المجتمع المدنى، إذا خلا من العدالة والإنصاف. وذلك مثلما يحدث عندما يستخدم هذا الفصل لتبرير استبعاد أفراد بعينهم من المشاركة الكاملة فى المجتمع. ومناقشتنا للنسوية **feminism** فى هذا الفصل، مثل مناقشتنا للماركسية فى الفصل الثالث عشر، تختبر الزعم الذى يسوقه كثير من المنظّرين السياسيين بأن المجال الخاص فى المجتمع المدنى، يمكن استخدامه لاستبعاد فئات كاملة من الناس، خارج المجال العام. فى حالة الماركسية كان المستبعدون هم العمال، والسبب فى هذا الاستبعاد طبقى. وفى حالة الحركة النسائية نجد الفئة المستبعدة هى النساء، والسبب فى ذلك هو النوع الاجتماعى/ الجندر **gender**.

٢ . استبعاد النساء

فى السنوات الأخيرة، تعرض كثير من المفكرين والمفكرات السياسيات لما جاء فى عديد من النظريات السياسية التقليدية، من طرق إنكار فرصة المرأة فى المشاركة الكاملة فى المجال العام. ومن بين هؤلاء الكاتبات "جين بيتك إلشتاين" **Jean Bethke Elshtain** التى تبرهن على أن جزءًا كبيرًا من تاريخ التفكير السياسى، يفصح عن التزام المفكرين السياسيين برفض الاعتراف بما للنساء من مكانة شرعية فى المجال العام[١] . وتحليل إلشتاين لتاريخ النظرية السياسية، يبين كيف أن النساء قد تم تسكينهن فى المجال الخاص، بحيث ارتبطن دائمًا (بالنشاط الجنسى **sexuality**، ومعدلات الولادة **natality** والجسد "صور من الدنس والتحريم، ورؤى من الاعتماد، وقلة الحيلة، والهشاشة")[٢] . وفى إطار هذه الطريقة من التفكير لا يتاح للنساء دخول المجال العام للمشاركة الكاملة فيه كشخصيات مساوية للرجال. فالحقيقة أن المجال العام يُبدى ميلاً نحو تعريف، بل وتقييد، المجال الخاص بطريقة تصبح بها أصوات النساء غير مسموعة فى

عالم السياسة. و"السياسة فى جزء منها تمثل دفاعًا محكمًا ضد قوة جذب المجال الخاص، وإغواء البعد الأسرى the lure of familial، واستنهاض القوة النسوية"(٣) .

ولا شك أن التطبيقات السياسية المتعلقة بالمرأة فى هذه الرؤية، لا يمكن إخطاؤها. حيث يفترض أن يكون المجتمع المدنى بمثابة العقد الذى يمنح نفس الحقوق لجميع المواطنين. ولكن بناءً على قراءة "كارول بيتمان" Carole Pateman للعقد الاجتماعى الذى وضعه للمجتمع المدنى مفكرو المجتمع الحديث؛ فإن المجتمع المدنى قد تمت صياغته فى الواقع كعقد أخوى fraternal contract بين الرجال، يُقصى النساء عن أى دور مهم فى المجال العام، ويحدد حياتهن كشاغلات لعلاقة بالرجال أقل شأنًا من الناحية السياسية، والاجتماعية والاقتصادية(٤) . إنه عقد يكرس فى جوهره نوعًا من البطريركية patriarchy أو المجتمع الذى يحكمه الرجال لصالح الرجال. فإذا كان الناس ملتزمين حقيقة بمجتمع مدنى حر ومتكافئ، فمن الواجب عليهم، كما يدفع النقد النسوى، أن يفهموا الطرق التى استبعد بها تاريخ الفكر السياسى ومؤسسات السياسية والمجتمع المدنى النساءَ عبر الزمن. كما يجب أن يفهموا تفاصيل النقد نفسه، والخلافات الموجودة حتى بين المفكرات السياسيات النسويات. وبمجرد أن يستوعب الناس هذه الأمور سيمتلكون حسًا أفضل لنموذج المجتمع المدنى الذى يقصدونه، وكيف يمكنهم احتواء جميع أعضاء المجتمع على نحو أفضل فى الاعتبار والنقاش.

وقبل الانتقال إلى هذه المهمة، من المستحسن أن نقدم مزيداً من التفاصيل حول الطريقة التى تُدرك بها الكاتبات النسائيات ما تم من صياغة مفهوم "المجال العام" من خلال تقاليد النظرية السياسية. وفى سبيل هذا أردنا مناقشة اثنين من المفكرين يمثلان أهمية قاعدية لفكرة المجتمع المدنى، وهما "هيجل"، و"جون ستيورات مل". فالنقد النسائى الذى نورده هنا لهذين الكاتبين، يعد ذا أهمية خاصة. وذلك لأنه يُبين كيف أن المفكرين الذين التزموا بفكرة منح حقوق متساوية للجميع- مثلما يجب بالطبع على مؤيدى المجتمع المدنى أن يفعلوا- يمكن أن ينتهوا إلى تبنى مفهوم عن دور النساء فى المجتمع، ينكر عليهن حصة ملائمة فى المجال العام، بحيث يمكنهم الاستفادة الكاملة من هذه الحقوق.

٣ . النظرية السياسية، والنقد النسائى: هيجل، ومل

فى كتابه "فلسفة الحق" Philosophy of Right ذكر هيجل أن "مصير" المرأة مآله الأسرة، وأن "الإخلاص للأسرة هو الإطار الأخلاقى لعقلها"(٥) . هذا ما يعنى عند "إلشتاين" أن الرجل فقط عند "هيجل"؛ فى إطار العلاقة بين الزوج والزوجة؛ هو القادر على الاندماج بصورة كاملة فى الإطار العقلى للدولة، بما فى ذلك الهياكل العامة مثل الاقتصاد، والنقابات. وهذه الحقيقة إنما تُمكّن الرجال من دخول المجال العام كفاعلين، ونشطاء سياسيين، وأشخاص يسعون إلى تحقيق غايات ذاتية. فى حين تفتقد النساء فى الجانب الآخر إلى فرصة مماثلة؛ لأن هويتهن قد تموضعت وقامت، إلى حد كبير، على متطلبات الدور الذى تَقلَّدنه كزوجات وأمهات(٦) . فهن لا يتمتعن بشأن أخلاقى إلا بقدر كونهن زوجات وأمهات، يساهمن فى مشاركة أزواجهن وأبنائهن فى العالم العام للمجتمع المدنى. فقيمة المرأة إنما تنبثق عن ارتباطها بالرجل الذى يسمح لها بأداء دور الزوجة، والأم. وبالتالى فإن النساء لسن قادرات، أو حتى مهتمات بالإفصاح عن مصالحهن كشخصيات يتمتعن بخصوصية، ويسعين إلى الدخول إلى "المجال العام" للعمل والسياسة فى سبيل إنجاز تلك المصالح.

بناءً على هذه الرؤية، يتضح أن النساء موجودات لمساعدة ومساندة الرجال فى دخولهم المجال العام، والانخراط فى كثير من أنشطته المتاحة. فيما سيبدو الأمر أقل ملاءمة بالنسبة للنساء، أن يأخذن دوراً مماثلاً لدور الرجال، وهذه مسألة لا نجدها مطروحة فى نظام تُؤخذ فيه مسألة كون النساء لا يحتجن أو يطالبن بمثل هذا الدور، كقضية مسلم بها. والحقيقة أنه بتعريف المجتمع على طريقة "هيجل"، فإن مسألة فتح المجال العام أمام النساء، تصبح غير ذات أهمية رئيسية.

أما "جون ستيورات مل"، فكان موقفه أن النساء لا بد أن يُمنحن الفرصة للمشاركة فى المجال العام، مثلهن مثل الرجال. وقد دفع فى مقالته "إخضاع النساء" Subjection of Women بأن مبدأ المساواة "الذى لا يعترف بأية سلطة، أو امتياز من ناحية، ولا بانعدام القدرة من ناحية أخرى"، يجب أن يكون بمثابة القاعدة

الأساسية لتنظيم العلاقات بين الجنسين[٧] . مع ذلك فالنساء؛ حسب "مل"؛ يُعاملنَ كالجوارى إلى حد كبير. حيث يتصرف الرجال كما لو كانوا أسياداً عليهن. ففى حين أُلغيت العبودية وسط الرجال، نجدها وسط النساء "وقد تحولت شيئًا فشيئًا إلى صيغة من التبعية أكثر لطفًا"[٨] . فإخضاع النساء مكرس من خلال نظام من العلاقات الاجتماعية والسيطرة، تتمثل بؤرته فى الأسرة التى تُصمم- وحفاظًا على سيطرة الرجل- "كمدرسة للاستبداد" تتغذى فيها فضائل وشرور الحكم المطلق أيضًا، بشكل واسع"[٩] . وهذا الوضع بما يتسم به من غياب لتعليم النشء القيم الديمقراطية، لا يقوم بإعاقة التقدم نحو الديمقراطية فى المجتمع ككل وحسب[١٠]، بل ويقضى على آمال النساء فى تطور ثقافى كامل؛ محولاً إياهن إلى أشخاص يُفصحن عن "وهن، وطفولة فى الشخصية"[١١] . كما أن هذا الظرف يعد ضارًا أيضًا بالرجال، لأنه عندما يتزوج رجل من امرأة تتصف "بذكاء أقل" سيجدها بمثابة الحِمْل الميت(*) **dead weight** أو ربما أسوأ من الحِمْل الميت. حيث تكون عائقًا أمام أى طموح لديه فى أن يكون أفضل مما يطالبه به الرأى العام"[١٢] . فالزيجة الصالحة بين طرفين متساويين، تسمح بلا شك بوجود احترام متبادل. وذلك لأن كلا الطرفين يرى الآخر كمساهم فى تطوير القدرات العليا لكل منهما[١٣] .

فلا بد أن يكون الهدف الرئيسى للمجتمع؛ بالنسبة لـ "مل"، ومثلما رأينا فى كتابه "بصدد الحرية" **On Liberty** هو تأمين الحرية لكل شخص. لأن المرء لا يمكنه الارتقاء إلى حالة الكائن الأخلاقى الروحانى الاجتماعى، إلا بوصفه شخصًا حرًا". وإذا كان لهذا الهدف أن يتحقق للنساء وللرجال معًا، فلا بد للمرأة من أن تُعامل على نحوٍ متساوٍ مع الرجل[١٤] . وقد اقترح "مل" أن النساء يجب أن يكن قادرات على المشاركة فى

(*) dead weight هو حمل أو ثقل الشخص أو الشىء الذى لا يستطيع أن يتحرك بنفسه. وهو مصطلح أحيانًا ما يكون مرادفًا لـ dead load الذى يعنى الحمل الساكن: حمل غير قابل للتغيير من حيث الموقع أو المقدار كالحمل الناشئ عن ثقل المواد المستخدمة فى إنشاء السقف أو الجسر. انظر Cambridge International Dictionary of English, Cambridge University Press 1995، وأيضًا المورد قاموس إنجليزى عربى، دار العلم للملايين، ٢٠٠٠ (المترجم).

الحياة العامة، وينخرطن فى الشئون والمهن العامة[١٥] . ولكن فى حين دافع "مل" عن موقفه هذا، فقد اقتنع كذلك وفى الوقت نفسه، بأنه لا بد أن يكون للنساء حق البقاء فى المنزل، وتدعيم الأدوار التقليدية للزوجة، والأم. والحقيقة أن اختيار الزواج؛ حسب "مل"، إنما يشير إلى أن المرأة تقوم باختيار إدارة المنزل، وتكوين أسرة كمطلب أول يقوم على بذلها طوال ما يقتضيه هذا الغرض من سنوات حياتها. ومن ثم فهى لا تتبرأ من الأهداف، والمناصب الأخرى فقط، بل من جميع ما لا يتسق مع متطلبات هذا الدور"[١٦] .

تنتقد "سوزان مولر أوكين" Susan Moller Okin تقديم "مل" هذه الرؤية، لافتراضها "عدم إمكانية التغيير فى البناء الأسرى". فهى تدفع بأن "مل" قد فشل فى مناقشة صدى البناء الأسرى على حياة النساء، وهذا الإخفاق "يشكل فجوة فى الفكر النسائى، تسعى الحركة النسائية الحالية إلى معالجتها"[١٧] . فالمسألة ذات الأهمية عند "أوكين" أنه برغم قبول "مل" لفكرة أن النساء لا بد أن يكن قادرات على تدعيم أنفسهن ماليًا، فهو قد رفض فى كتابه "استعباد النساء" فكرة "أنهن يجب أن يفعلن ذلك"، لأنه شعر بأن هذه الممارسة من شأنها الإضرار بقدرة النساء على أداء أدوارهن كزوجات، وأمهات. علاوة على أنه برغم إدراك "مل" أن الأسرة تحول دون المرأة وتحقيقها النجاح المهنى، فقد "تغاضى عن مسألة استمرار وجود هذا الحائل بالنسبة لمعظم النساء". فهو لا يناقش، على سبيل المثال، المشاركة فى الواجبات المنزلية، كطريقة لتمكين النساء من دخول المجال العام[١٨] . وبرغم إشارته إلى ضرورة المشاركة الكاملة من قبل النساء فى الحياة العامة، فإن "أوكين تزعم بأن قبوله للأطر الأسرية التقليدية تضع حدودًا خطيرة على مدى إمكانيته فى تطبيق مبادئ الحرية والمساواة على النساء المتزوجات"[١٩] . وبطريقة مماثلة، تشير إلشتاين إلى أن المساواة التى راود "مل" الأمل فى إنتاجها داخل الأسرة، مستحيلة التحقق ما دام قد اعتنق "رؤية تقليدية للعمل داخل الأسرة، قائمة على أن يكون الذكور فاعلين وعاملين خارج المنزل"[١٩] .

وحتى بالنسبة لمفكر من طراز "مل" الذى أراد أن يقود المرأة إلى طريق المجال العام، كطرف مساوٍ للرجل، تبقى المشكلة الرئيسية التى لم يتطرق إليها، هى الحاجة

إلى إعادة تشكيل المجال الخاص بطريقة تتيح للمرأة المشاركة الكاملة فى المجتمع. والافتقاد المماثل للاهتمام بالأسرة فى مجتمعنا اليوم، قد يؤدى إلى النتيجة نفسها بالنسبة للمرأة. خصوصًا أن وضع الأسرة بدلاً من أن يكون مكانًا قائمًا على المشاركة فى الواجبات بحيث يمكن لكل طرف راشد أن يشارك فى الحياة العامة، ها هو يصير حائلاً دون وصول المرأة إلى هذا المجال العام. ولسوء الحظ أن الرؤى الخاصة بكُتّاب من أمثال "مل" و"هيجل"، لا يمكنها أن تساعد القراء المعاصرين على تكوين الفهم السليم لهذه الأوضاع، وبالتالى نقدها. وهذا هو بالضبط السبب فى الأهمية البالغة التى نوليها إلى الانتقادات النسائية التى وُجهت إلى كتّاب مثل "مل" و"هيجل. فنحن من خلال المنظور النسائى، يمكننا أن نضع أيدينا على كيفية إخفاق المجتمع المدنى الحديث فى مسايرة التزامه بالإعلاء من شأن مساواة النساء بالرجال. والنتيجة أننا نُعد فى وضع أفضل لاقتراح العلاج. وباستخدام المنظور النسوى فى هذا الفصل، سنناقش مقاربات مختلفة لتحقيق مجال عام يتسع للنساء كأطراف متساوية ومجال خاص يدعم هذا المسعى.

إذن فالسؤال الذى نريد تناوله هنا عموماً فيما تبقى من هذا الفصل، يتعلق بمدى حاجة المجتمع المدنى إلى إعادة تفكيرٍ تمكنه من تحقيق أهداف الجميع. لا سيما إتاحة مشاركة النساء الكاملة فى الحياة العامة. والقصد من الجزئيات التالية مناقشة عدة مقاربات مختلفة طرحتها مفكرات نسويات لنقد النماذج التقليدية للتفكير السياسى، وإعادة صياغة المفاهيم للمجال العام والخاص، وإعادة التفكير فى المجتمع المدنى. وسوف يتضح أن النسوية نفسها تمثل تنوعًا من الأصوات. وفى مناقشتنا هذه لا نأمل سوى فى تسليط الضوء على عدة إسهامات مهمة فى هذا الجدل. ولتحقيق هذا القصد سننظر فى معالجة "كارول باتمان" **Carole Pateman** للعقد الاجتماعى كعقد جنسى، ثم نتحول إلى "أوكين **Okin** و"مارثا نوسباوم" **Martha Nussbaum** ومناصرتهن للمفهوم الليبرالى المعدل للنسوية. ثم نتجه إلى ما ساقته "كاثرين ماكينّون" **Katharine MacKinnon** من حجج حول مدى القمع الاجتماعى ومصادر التمكين **empowermenmt**، وبعد ذلك نتناول بلورة إلشتاين لخطاب نسوى؛ ثم النقد

النسوى الماركسى عند "نانسى هارتسوك" Nancy Hartsock؛ والمنظور النيتشوى الذى تناصره "كاميلى باليا" Camille Paglia و"جوديث باتلر" Judith Butler؛ ونختتم الفصل بعدد من الكاتبات يعد مطلب العدالة الجندرية، أو بين الجنسين مرتبطًا عندهن سياسيًا واجتماعيًا وأخلاقيًا بالعدالة العرقية والاقتصادية.

٤ . منظورات حول المشروع السياسى النسوى

أ. بيتمان، وأوكين بصدد البطريركية

تشير الحجج التى قدمها كل من "هيجل" و"مل"، إلى العجز عن المعالجة الفعالة لما أسمته "بيتمان" بـ العقد الجنسى sexual contract؛ ذلك الظرف الذى ترمز إليه السلطة البطريركية، أو الأبوية، للرجل على النساء. حيث إن الرجال فى إرسائهم المجتمع المدنى، إنما يفعلون ذلك من منظور يوحى بأن النساء ليس لديهن نفس "الخواص والقدرات" التى للرجل. وهم يستخدمون هذه الحجة فى سبيل إرساء مجتمع يضمن لهم حرية مدنية، أو حقوقًا أساسية. فيما تصبح النساء خاضعات لسلطة الرجال الأبوية[٢١]. ونتيجة لهذا السعى تفوت على النساء الحقوق نفسها التى يحصل عليها الرجال.

بالنسبة لـ "بيتمان": هناك تقسيم جنسى للعمل، فى مجتمع مدنى تحكمه الشرائع البطريركية. ففى مناقشتها لطبيعة العمل، على سبيل المثال، تدفع "بيتمان" بأن النساء فى النظام البطريركى الحديث، يصبحن تابعات للرجال. والعلامة الأولى على هذا القول نجدها فى حصول النساء على سبل عيشهن من أزواجهن. (فالمرأة تعتمد على ما يجود به زوجها، ولا يسعها فى ذلك إلا مجرد السعى لأن يكون لها "سيد خيّر")[٢٢] وهذه العلاقة نجدها واضحة فى المجتمع بأسره. فالحقيقة أنه فى الإطار الحديث للمجتمع المدنى، وبرغم ما تمتلكه النساء من مكانة تشريعية مساوية لمكانة الرجال، فهن لا يتمتعن بالمكانة أو الفرصة نفسها التى للعمال الذكور. فمعظم الرجال يمكنهم الدخول إلى سوق العمل كعمال أحرار؛ ليبيعوا قوة عملهم نظير أعلى قيمة معروضة.

لكن العاملة غير الحرة- فى هذه الحالة ربة المنزل- تفتقد إمكانية "المقاضاة فيما يخصها من أملاك بما فى ذلك قوة عملها"[٢٣] . فالزوجة لا يمكنها أن تكون فى حلٍ من التعاقد على بيع قوة عملها إلى زوجها، وتتقاضى الأجر منه. ومن ثم يصبح عمل المرأة شكلاً من أشكال "الخدمة المنزلية" domestic service[٢٤]

وأحد الأسباب التى قُدمت بصدد منح الرجال مكانة العمال الأحرار الذين يمكنهم بيع قوة عملهم فى السوق، هو بلا شك أنهم قادرون على كسب ما يكفى من المال لإعاشة أسرهم. مع ذلك نجد أن الرجال لا يمكنهم إعالة أسرهم بمفردهم. وهو الأمر الذى تتزايد وطأته حدّة فى المجتمع المدنى الحديث. وبالتالى يجب على النساء أيضًا أن يدخلن المجال العام للعمل[٢٥] . ولكن عندما تدخل النساء إلى مجال سوق العمل، فإنهن يكتشفن وجود "أرستقراطية" من العمال الذكور. إنها تلك الأخوية التى لا تقتصر على تحديد متى، وما إذا كانت المرأة ستعمل أم لا، بل تمتد كذلك، وفى حال انضمام الزوجات للعمل، إلى تخصيص أفضل، وأعلى الوظائف راتبًا للرجال. وبالإضافة إلى حصولها على أجر أقل مما يتقاضاه زوجها، تجد الزوجة العاملة نفسها، وبعد عودتها إلى المنزل فى نهاية اليوم؛ مسئولة عن الواجبات المنزلية ورعاية الأطفال"[٢٦] .

إذن فالعقد الجنسى، فى رأى باتمان يقوض أية إمكانات إيجابية للاتفاقات التعاقدية فى المجتمع المدنى. وما دام العقد البطريركى يمارس القمع على النساء فى المجتمع المدنى، فلن تكون هناك عدالة اجتماعية. والشىء المطلوب هنا هو عقد جديد تحصل المرأة بموجبه على اتفاق متكافئ وإسهام متكافئ. ومن المرجح أن يتضمن هذا العقد الجديد إعادة التفكير فى قيمة العمل الذى تقوم به المرأة بطبيعة الحال، بل وإعادة تشكيل وتغيير سوق العمل، بحيث تصبح أجور المرأة ومكانتها متكافئة تمامًا مع الرجل. والمناصرون لمجتمع مدنى حر ومتكافئ سيجدون من الصعوبة إنكار أهمية هذه المطالب.

ب. الليبرالية كنسوية: حالة الحيادية الجندرية والحقوق الفردية :

إن البطريركية حقيقة متغلغلة في المجتمع المدني الحديث ليس فقط بالنسبة لـ "بيتمان"، بل أيضًا بالنسبة لكاتبات أخريات. و"سوزان أوكين" كاتبة أخرى تتفق مع هذا التقييم، وتدفع بأن هذه البطريركية لا تنتهك فرصة المرأة في المساواة في أماكن العمل فحسب، بل تنتهك أيضًا حقها في حياة خالية من العنف. وترى أوكين أن السيطرة الذكورية في المجتمع تفصح عن نفسها، في عنف صريح ضد النساء داخل الأسرة بصورة رئيسية. حتى بالرغم من أن المجتمع المدني لم يعد يتسامح قانونًا مع العنف ضد المرأة (بخلاف ما كان في الماضي، عندما كان متاحًا للرجال بحكم القانون أن "يؤدبوا" to chastise زوجاتهم) إلا أن عنف الرجال ضد النساء لا يزال على أية حال بكامل شدته، ويأخذ معدلات وبائية[٢٧] . ويعود ذلك إلى عدة أسباب، من بينها وجود مفهوم متواصل بأن ما يحدث في الحياة الخاصة للأسرة، ليس من شأن المجال العام.

والأمر الذي يزيد من تخليد هذا العنف، كما ترى أوكين، هو سيطرة الذَّكر على المجال العام، ومسئوليته بشكل كبير عن تقلص خيارات الحياة أمام النساء (مقارنة بالرجال). وهذه القيود المفروضة على المرأة تدعمها عملية تنشئة اجتماعية تعلم الفتيات الصغيرات أن يتوحدن دائمًا مع الدور المدعم للأم. وهو السياق الذي لا يتوفر لهن فيه، على عكس الصبية، فرصة تعلُّم أن يكون لديهن طموحات توجههن نحو المطالبة بمشاركة كاملة في المجال العام. وأخيراً نجد أن مطالب النساء في الحيز أو المجال العام، لا تُمنح الشرعية نفسها الممنوحة لمزاعم الرجال. أحد الأمثلة على هذا الواقع، نراه في الانحياز ضد المرأة gender bias داخل المحاكم، حيث لا تؤخذ قضايا النساء مأخذ الجد، خصوصا الأمور التي تتضمن مصالحهن الحيوية، مثل العنف الأسري، ونفقة الطلاق، أو المسائل الخاصة بإعالة الأطفال[٢٧] .

المطلوب هنا إذن وفق ما تراه أوكين، مقاربة لإعادة صياغة مفهوم المجالين العام والخاص، الذي كان قد استُبعد إلى حد ما وليس كليًا، من مفهوم "جون رولز" للوضع

الأصلى original position. فكما استعرضنا فى الفصل الخامس عشر، وضع "رولز" منظوراً فرضياً أسماه "الوضع الأصلى"، تتحدد من خلاله مبادئ العدالة التى من المفترض أن يدعمها جميع أعضاء المجتمع. فجميع الأطراف فى "الوضع الأصلى" يتميزون بالعقلانية. وبرغم أنه ما من أحد يعى ظروفه الخاصة، بما فيها طبيعة المواهب، والمهارات، والقوة العقلية التى يتحلى بها المرء فى المجتمع الحقيقى، إلا أن الجميع على دراية بالحقائق العامة المرتبطة بطريقة بناء وعمل المجتمع.

من منطلق هذه الرؤية، يجب على الأفراد فى الوضع الأصلى، أن يحددوا مبادئ العدالة التى من شأنها أن ترشدهم إلى الطريقة التى يجب أن تتوزع بمقتضاها المنافع الأساسية فى المجتمع، بما فى ذلك الحقوق، والحريات. والمشكلة فى رؤية "رولز"؛ حسب "أوكين"؛ أنه لا يُضمِّن مناقشته للحقائق العامة قضية النوع/ الجندر، وكيف أن النوع يبنى المجتمع بطرق تقلص من فرص النساء(٢٩) . فبالنسبة لـ"أوكين" يمثل الوضع الأصلى أداة فعالة قوية، تسمح للمرء بأن يضع فى اعتباره "تقاليد، وعادات، وأعرافًا، وشرائع من جميع وجهات النظر. وهو ما يكفل قبول الجميع لمبادئ العدالة"(٣٠) . مع ذلك تكمن المشكلة فى أن "رولز" لا يستخدم الوضع الأصلى للنظر والبحث فى "عدالة النظام القائم على النوع". ذلك النظام الذى يضرب "بجذوره فى الأدوار الجنسية للأسرة، وتفرعاتها الممتدة فعلياً فى كل ركن فى حياتنا، والذى يعد أيضًا أحد أبنية المجتمع الأساسية"(٣١) .

فى صياغة وتطبيق مبادئ العدالة، يجب على جميع الأطراف فى "الوضع الأصلى" أن يكونوا على دراية بأن نظام المجتمع القائم على التفرقة بين الجنسين the gender structure يضر بمصالح المرأة(٣٢) . هذه الدراية تسميها "أوكين": "وجهة نظر النساء" standpoint of women. و"أوكين" تضمّن وجهة نظر النساء، بقصد المطالبة بوضعها فى الاعتبار على نحو كامل من قبل جميع الأطراف فى الوضع الأصلى؛ الرجال مثل النساء. وعندما يتم التشاور فى ضوء هذا المنطلق، يمكن أن ينتج عن الأمر مجموعة من المبادئ العادلة. تقول "أوكين": " إن مفهوم وجهة نظر

النساء، بما يعتريه من مشاكل، إنما يشير إلى استحالة تطوير نظرية إنسانية أخلاقية وسياسية كاملة، إلا بمشاركة كاملة من كلا الجنسين. على أقل تقدير سيتطلب هذا أن تأخذ النساء مكانهن مع الرجال، فى حوار بأعداد متساوية تقريبًا، ومناصب مضاهية فى تأثيرها"(٣٣) .

إن الوضع الأصلى المُنقح، أى الذى يتضمن اعتبارات "لوجهة نظر النساء"، يوضح "عدم اتساق مبادئ رولز للعدالة" مع مجتمع قائم على نظام يفرق بين الجنسين، ومع الأدوار التقليدية للأسرة"(٣٤) . وهو ما يوحى لـ"أوكين" بأن مبادئ "رولز" فى العدالة تنص على ألا يُتخذ من النوع/ الجندر، بعد ذلك، قاعدة لتوزيع المناصب والفرص، سواء داخل الأسرة أو خارجها. فليس فرضًا على النساء أن يتحملن نصيب الأسد فى مسئولية الواجبات المنزلية ورعاية الأطفال، بل يجب أن يتم تقاسم هذه المسئوليات بما يتيح لهن مدًى من خيارات غير محدودة، بصدد نشاط الحياة العامة أسوة بالرجال. فما يتضمنه هذا الطرح لا يقف عند حدود الفرص العادلة فى الوظائف، بل يمتد إلى فرص المشاركة السياسية الكاملة. وأخيرًا يمكن القول بأنه ليس مقدرًا لمسألة الالتزام باحترام الذات **self-respect**- ذلك الجانب المحورى فى مفهوم "رولز" عن العدالة- أن يكون ناجحًا فى مجتمع تُجبر فيه الإناث؛ بحكم انعدام المساواة الاجتماعية والاقتصادية بسبب النوع؛ على تولى أدوار خدمية للرجال(٣٥) .

لا شك أن موقف "أوكين" يتطابق مع المفاهيم الليبرالية للمجتمع المدنى. فمن حق كل فرد أن يُمنح الحقوق نفسها، بغض النظر عن النوع/ الجندر أو أى شكل آخر من أشكال التفرقة الاجتماعية"(٣٦) . وهو ما يعنى إذن أن إضافة أوكين لوجهة النظر النسائية، تقودها إلى تعزيز منظور محايد للنوع **gender neutral**. والفكرة المحورية فى هذا المنظور هى أن الأفراد لا يُمنحون الحقوق بفضل مكانتهم كجنس. أو بمعنى آخر القول بضرورة منح الأفراد الحقوق نفسها، يعنى أنه لا ينبغى منح حق لأى فرد ليس ممنوحًا مثيله لبقية الأفراد.

إلى جانب أوكين، نجد نوسباوم **Nussbaum**، منظّرة نسوية أخرى تناصر تحقيق التقدم لحقوق المرأة من خلال نظرية سياسية ليبرالية. ففى كتابها الجنس والعدالة

الاجتماعية Sex and Social Justice تدافع نوسباوم عن مبادئ ليبرالية بوصفها الطريقة الفضلى لتحقيق تقدم للأهداف النسوية الرامية إلى تحقيق مجتمع حر ومتكافئ، بغض النظر عن النوع/ الجندر. وهى ملتزمة هنا بالمثال السياسى الليبرالى لحقوق الإنسان العالمية، وتدفع بأنه لا يمكننا نقد انتهاكات حقوق المرأة محليًا وعالميًا، إلا من خلال مقاربة ليبرالية للمجتمع المدنى والسياسة(٣٧) .

ويحجج من هذا النوع، يسوق المدافعون عن المقاربة الليبرالية الكلاسيكية للنظرية السياسية، حجة على جبهتين. من الناحية الأولى: ترى نوسباوم أن الدفاع المتسق عن المبادئ الليبرالية السياسية للحرية والمساواة، يتطلب الاعتراف بتكافؤ حقوق المرأة مع حقوق الرجل. ومن الناحية الأخرى، تدفع نوسباوم أيضًا ضد مواقف نسوية أكثر راديكالية، تناصر نقدًا أكثر شمولية لليبرالية، كجزء من المشكلة البطريركية. وكما سنرى فى الجزئيات التالية، هناك عدة منظرات نسويات غير سعيدات بالقيم السياسية الليبرالية نفسها، ويعتقدن أن فردية ورأسمالية وعقلانية الليبرالية هى التى تقوض التكافؤ الكامل للمرأة. ومن ثم، فإن حجة نوسباوم بالنيابة عن القيم السياسية الليبرالية ليست دفاعًا عن النسوية فحسب، بل دفاع أيضًا عن الليبرالية ضد ناقدات نسويات أخريات.

تدفع نوسباوم بأنه كى يكون التزامنا بالتكافؤ وبالنسوية متسقًا ومقنعًا، يجب أن نتمتع بقوة الحجة التى لا توجد إلا إذا قبلنا بالتزام شامل عالمى بحقوق الإنسان والتكافؤ الإنسانى. وبالرغم من التطبيقات المعيبة التى تظهر بعض الأحيان، فإن أى تطبيق للنظرية النسوية لا يحقق تقدمًا لمفاهيم الليبرالية العالمية، سيخفق فى نهاية الأمر فى تغيير الحياة السياسية. وهذا التغيير هو الهدف النهائى عند نوسباوم، ويجب أن يحدث فى محيطنا وفى كل أنحاء العالم. ولكن أوكين، مثلها مثل نوسباوم، لا تعتقد أن ليبرالية رولز كافية بما تقدمه من "قائمة صغيرة من المنافع والموارد الأساسية"(٣٨) . فبالنسبة لنوسباوم، تحتاج الليبرالية النسوية إلى الإقرار بأن الموارد لا تحتوى على قيمة فى حد ذاتها، بل قيمتها فى قدر ما توفره من تمكين الناس للعمل بصورة كاملة

كعناصر متكافئة؛ بالتغلب على أية عوائق قد تظهر أمام المساواة فى مواقف معينة. وهذا النمط من إعادة التفكير فى تخصيص الموارد من شأنه أن يتيح لنا الالتفات إلى القمع والحرمان والمعاناة فى مجتمع ليبرالى ديمقراطى، وتوفير إصلاحات مهمة لإلغائها.

كيف يمكن للمجتمع المدنى أن يكون مختلفًا، لو طبقنا ليبرالية أوكين ونوسباوم النسوية، على الممارسات الاجتماعية؟ إذا أعدنا تصورنا للحدود بين العام والخاص، فسوف يكون مرجحًا لمجموعة كاملة من الافتراضات حول المسئولية المشتركة أن تتغير. فالمجال الخاص سوف يعاد تشكيله ليتضمن مسئوليات مشتركة مثلاً عن رعاية الأطفال[٣٩] . فى هذا السياق ستكون النساء، وأيضًا الرجال قادرين على دخول المجال العام للعمل، دون خوف من أن تأتى فرص نجاحهم فى العمل بالضرر على الأطفال والأسرة. خصوصا أنه لن تُعاق وقتها فرص المرأة فى التقدم داخل شركة أو فى مهنة ما، بسبب حصولها على إجازة وضع. كما لا بد للنساء والرجال معًا أن يُمنحوا فرصًا للحصول على إجازات رعاية أثناء شهور ما بعد الولادة[٤٠] . هذه السياسة من شأنها أن تتيح للرجال والنساء معًا المشاركة الكاملة فى تربية الطفل، دون إضرار بتطورهم وظيفيًا[٤١] .

فضلاً عن ذلك، فإن النظام التربوى يجب أن يكون مصممًا، بحيث يعلم الأطفال الصعوبات التى تواجهها النساء فى المجتمع بأكمله، بسبب أشكال التفرقة الحالية. فبدون دراية الأطفال بالمشكلات التى تواجهها النساء، سيصعب تحقيق إعادة صياغة العالمين العام والخاص، بحيث يتم معاملة الطرفين فى كلا العالمين معاملة متكافئة. هذا بالإضافة إلى ضرورة إيجاد حل لمشكلة فقدان الأب التى تتفشى الآن فى المجتمع بأسره، بحيث يحصل جميع الأطفال على فرصة عادلة فى المجتمع. وهذا ما يعنى تحديد الآباء المفقودين، وضمان أنهم سيولون أطفالهم اهتمامهم. وإن كانوا غير قادرين، يجب على الحكومة أن تقدم إعانة للمساندة. فبعد وقوع الطلاق، لا يجب أن ندع مستويات المعيشة لأىٍّ من الزوجين، تمر بمنحدر خطير. وقتها فقط سيحصل جميع الأطفال على فرصة عادلة فى الحياة[٤٢] .

بالإضافة إلى ذلك، تريد "أوكين" و"نوسباوم" أيضًا أن تكفلا لكلا الزوجين تخويلاً قانونيًا، متساويًا، فيما تكسبه الأسرة من دخل. وفى سبيل هذا يجب أن يُقسم المستخدمون، أو أرباب العمل، شيكات الدفع، بحيث يذهب نصف المال إلى الزوجة (أو الزوج فى حالة عمل الزوجة وبقائه هو فى المنزل) والنصف الآخر إلى الزوج (أو الزوجة فى حالة عمل الزوج، وكانت هى الباقية فى المنزل). هذه الخطة ستمنح المال للنساء مباشرة نظير عملهن فى المنزل، ولن يعدن بعد ذلك عاملات بلا أجر فى أسر معيشية تخضع لسيطرة الذكور(٤٣) . فضلاً عن ذلك، فإن نوسباوم- وبجانب فهمها للأفكار الليبرالية- تتفق مع أوكين فى الدفع بأنه ينبغى لقوانين الطلاق أن تنص وعلى نحو أفضل بقيمة العمل غير مدفوع الأجر الذى يتم فى المنزل.

وفى هذا تقر نوسباوم بأنه: حتى وبالرغم من أن الحركة النسوية فى الولايات المتحدة قد حققت إنجازات كثيرة فى فتح أماكن العمل أمام النساء، إلا أن التوقع الثقافى السائد هو أن المرأة تؤدى معظم العمل غير مدفوع الأجر، وأن رعاية الأطفال تقيدها عن الإنتاج الاقتصادى. فعندما ينتهى الزواج تحتاج القوانين لعمل ما هو أكثر من أجل تعويض المرأة عن السنوات التى قضتها فى أداء خدمات غير مدفوعة الأجر، والتى أعانت خلالها الأسرة المعيشية(٤٤) .

وبالرغم من أن كثيرات من النسويات سيختلفن مع تقديم أوكين ونوسباوم للنسوية الفردية الليبرالية، إلا أن كلتيهما تمثلان أصواتًا مهمة فى الفكر السياسى النسوى، الذى يدعو إلى تطبيق حقيقى وشامل للأفكار السياسية للحرية الفردية والمساواة، على كل ما يوجد من مظاهر تمييز بين الجنسين فى كل مستويات المجتمع. وفى الاعتبار لحجتهما ينبغى أن نعتبر أيضًا التغيرات الأخرى التى يمكن للمجتمع والقوانين أن تشرع فيها، إذا أصبحت تلك القوانين وذلك المجتمع بالفعل محايدة بين الجنسين، مع الاعتبار أيضًا فى كيفية تغيير المجتمع بغرض أن يكون الالتزام بالمساواة والحقوق الفردية مطبقًا على نحو أشمل وأوسع فى المجتمع ككل.

ج. تمكين المرأة، والرقابة الاجتماعية، والدولة:

كاثرين ماكينون

ترفض "كاترين ماكينون" مقاربة تحييد الجنس، التى نادت بها كل من "أوكين" و"نوسباوم". وتدفع قائلة إنه من الضرورى، قبل المساواة بين الجنسين فى الحقوق، أن يتم تصحيح العلاقات المدعمة للسلطة فى مجتمع يُعرّف النساء كخاضعات أو تابعات للرجال. وإلى أن يحين وقوع هذا التغيير، فإن مجرد منح المرأة حقوق متساوية لن يجدى مطلقًا فى التغلب على هذا الاستعباد الذى تعيشه النساء بصفة يومية(٤٥). وترى أن "المساواة المجردة التى تتصف بها الليبرالية لا تتيح لمعظم النساء سوى ما يزيد قليلاً عما تتيحه التفرقة الاستعبادية للنزعة المحافظة"(٤٦). والحل الذى تحث عليه "ماكينون" يختص بالتغلب على واقع العلاقات الاجتماعية والسياسية التى تنفى عن المرأة مكانة متساوية مع الرجال. حينئذٍ ستشارك النساء فى تحديد المفاهيم التى تخلق المعايير، كما "سيكون لهن كلمة فى وضع الحدود الفاصلة"(٤٧).

ومن ثم ترى "ماكينون" أن التصورات الليبرالية المعنية بحل مشكلة المجتمع المدنى بالنسبة للنساء، مثل تلك الواردة عند "أوكين" لا تُبصر حقيقة الشرط الماثل بين حصول الأفراد على الحقوق القانونية الكاملة التى تمنحها الدولة، وضرورة تحررهم اجتماعيًا من أى نوع من العوائق التى قد تحول دون استفادتهم الاستفادة الكاملة من هذه الحقوق. فما الفائدة؛ على سبيل المثال؛ من الحق فى التعبير، والفرص، والملكية الخاصة، ناهيك عن حق المقاضاة؛ إذا كان من يقبض على هذه الحقوق يفتقد الصفات التى تمكّنه من الاستفادة الكاملة منها؟ فى هذا المقام، يمكننا إجراء نوع من القياس التشبيهى المألوف بين مأزق شخص فقير وشخص غنى متهميْن بالقتل، ويسعيان إلى تبرئة نفسهيما فى ساحة المحكمة. يعتقد الكثيرون أن الشخص الفقير المتهم بارتكاب القتل لا يتوفر له ما يتوفر لأحد المليونيرات من فرصة جيدة لتبرئة ساحته من التهمة المنسوبة إليه. والسبب هو الافتقار إلى المال. فبالمال يمكن توكيل محامين مهرة فى إدارة الحبكة القضائية لصالح موكلهم. وهى حقيقة تمتد على استقامتها فى مجال

حقوق النساء، حيث يمكن للمرء أن يدفع متسائلاً: كيف يمكن للنساء؛ حتى في ظل القوانين التي تمنحهن المساواة في الفرص؛ أن يستفدن بصورة حقيقية من هذه القوانين، فيما الرجال الموجودون دائمًا في حياة النساء يجدون الطرق لإنكار سريان الفاعلية القانونية لهذه القوانين على النساء؟ لإزالة هذه العوائق تحتاج النساء إلى نوع من القوة الاجتماعية والسياسية التي تمكنهن من إزاحة الرجال عن طريقهن، بحيث يصبحن قادرات على الاستفادة المثلى بما يتوافر لديهن من فرص. تقول "ماكينون": "إن لم يكن المرء يمتلك من [الحقوق] ما يمارسه اجتماعياً، فهو لا يمتلكها قانونياً"(٤٨) .

ولكن ما دام في مقدور الرجال أن يقيموا العلاقات الاجتماعية، بحيث تكون النساء دائمًا تابعات: يتقلدن الوظائف الأسوأ، ويحصلن على نصيب الأسد في القيام بالأعمال المنزلية إلخ، فلا غرو أن يكون الواقع الاجتماعي الذي تعيشه النساء من ذلك النوع الذي يجعلهن غير متساويات في القوة، والمكانة مع الرجال. فكيف يمكنهن التحرر من هذا الوضع؟ من الصعب الإجابة على هذا السؤال في ضوء الحقيقة التي تتمثل؛ حسب "ماكينون"؛ في أن علاقات القوة التي تقمع النساء في المجتمع المدني لا تتصف بالتغلغل فحسب، بل أيضاً بكونها "علاقات خفية" invisible. حيث إن العلاقات الاجتماعية وخصوصاً تلك القائمة لتصنع من النساء جواريَ للرجال، تعتبر لدى معظم أعضاء المجتمع بمثابة "الوضع الطبيعي للأشياء"(٤٩) . فحياة النساء في خضوعهن للرجال، تُرى وكأنها الواقع الذي لا يمكن تغييره. وبهذا نجد أن النساء مسربلات في سلاسل تختلف عما عهدناه من سلاسل العبودية التقليدية، إنها سلاسل خفية لا تُرى بالعين. وإذا كان ذلك الشخص المستعبَد لا يستطيع أن يرى الأغلال التي يجب أن يحطمها لكي يحرر نفسه، فكيف له أن يتحرر؟ الطامة الكبرى أنه إن لم يكن هناك ما يمكن رؤيته من قيود تكبل المرء، فكيف سيمكننا مجرد القول بأنه مقيد؟

لا شك أن هذا الوضع المريع الذي تعيشه النساء، إنما ينبثق عما اختاره الرجال من طرق ينظرون بها إلى النساء، ويعاشرونهن على أساسها. ولعل أفضل ما يرمز إلى هذه الرؤية القمعية، هو الفن الإباحي pornography، تقول "ماكينون": إن "سلطة الرجال على النساء إنما تعني أن الطريقة التي يرونهن بها هي التي تحدد من هن

النســاء. والفن الإباحى هو مـا يمثل هذه الطريقـة"(٥٠) . فـالـهدف الأهم فى مـخطط الرجـال عند تحـديدهم لطبيـعـة النسـاء، هو أن يضـعـوهـن فى وضـع يكُنّ فـيـه هدفًا للإشـبـا ع الجنسى الذكورى. والحـقـيـقـة أن الفن الإباحى، إنما يـقـوم على تنفـيـذ هذا الهدف، حينمـا "يحدد طبيعة النساء من خلال ما تبدو عليه المرأة قياسًا على إمكانية استخدامها جنسيًا". فالفن الإباحى يرمز إلى كيفية النظر إلى النساء، بحيث تكون على دراية بما يمكنك عمله إذا ما رأيت إحداهن"(٥١) .

ومن ثم، فـإن هوية المرأة إنما تنبـثق عـمـا يقـوم به الرجـال من وضـع النسـاء فى "مرتبة سفلى". حيث يصبحن أهدافًا للاستخدام الجنسى الذكورى"(٥٢) . فالنوع gender بتلك الصفة التى يحددها الرجال بالنسبة للنساء، إنما يشير إلى حاجة الرجال إلى السيطرة على أجساد النساء من أجل متعتهم. ولهذا السبب يحتفظ الرجال بوضع السيطرة عليهن(٥٣) . وفيما يتوافق وهذه الرؤية للنوع، فإن الفن الإباحى يحول المرأة إلى شىء يمكن اقتناؤه واستخدامه"(٥٤) . ولكن من السخرية ألا نجد اغتصاب المرأة فى الفن الإباحى موحيًا بحالة يُفترض أن ترفضها النساء. فالحقيقة أن النساء يصوَّرن فى المواقف الجنسية العنيفة **hard-core pornography** على أنهن راغبات فى أن يكن مُقيدات، مستمتعات بما يقع عليهن من اعتداءات تتسم بشراسة قد تصل إلى حد القتل. أما فى الفن الإباحى الخفيف **soft-core pornography** تظهر النساء متصفات بالشبق، وراغبات فى أن يكنّ أهدافًا لمتعة الرجال الجنسية(٥٥) .

فى الحالتين كلتيهما يصور لنا الفن الإباحى النساء على أنهن لا يحصلن مطلقًا على ما يكفى من اغتصاب، لأنهن لا يشبعن أبدًا من المتعة الجنسية التى تتأتى لهن من هذه الخبرة. ومن ثم فالرجال بما يقومون به من إضفاء البعد الجنسى على عملية إخضاع النساء إنما يخلقون وهمًا حول استمتاع النساء بمكانتهن الأدنى. وبالتالى فإن النساء على المستوى الفعلى لا يشبهن العبيد فى الجنوب القديم– حيث الكثيرات منهن كن يحلمن بالفرار من سادتهن– بل هن متقبلات عن طيب خاطر لما هن فيه من تفرقة، وانعدام مساواة، بدون ولو إيماءة واحدة تدل على إحباطهن من هذا الوضع. ولا يقف الأمر عند هذا الحد من استعباد الرجال للنساء من خلال هذه الوسائل، بل

الحقيقة أن عبوديتهن هذه ليست مما يستحق الاهتمام من المجتمع بأسره، ومن ثم ليست هناك حاجة إلى مناقشة ما يتوجب علينا من إيجاد مساواة فى القوة بين الرجال والنساء فى المجتمع. فالفن الإباحى يشير إلى أن الدور الطبيعى للنساء هو العبودية، دور تقبله النساء، ومن ثم تغدو الدعوة إلى التحرر مجرد ترهات.

وبالنسبة لـ "ماكينـون"؛ ولكل شخص متفهم؛ تمثل هـــذه الرؤية اغتصاباً كاملاً ومأساة بكل ما تعنيه الكلمة، absolute outrage فنحن على كل حال نعيش فى مجتمع مكرس لحرية الجميع. ولكن حتى ونحن ندّعى ذلك فإننا نقبل بأشكال مشينة من الإرهاب الموجه إلى نصف المجتمع. ولتغيير هذا الوضع من الضرورى أن نميط اللثام عما يسببه الفن الإباحى من ضرر على النساء. فأى عمل يمت بصلة إلى الفن الإباحى؛ حسب "ماكينون"؛ إنما يقوم من أجل تحديد الطريقة التى يرى بها الرجال النساء كشخصيات ضعيفة خائرات القوى، جاهزات للاستخدام فيما يرضى حاجات الرجال[٥٦] . ومن ثم يعد تحليل أثر الفن الإباحى مسألة ذات أهمية بحكم كونه أحد أشكال النشاط الذى يضفى به الرجال الشرعية على ما يقع على النساء من ضرر حقيقى. ذلك الضرر الذى يمنعهن كطبقة من المشاركة الكاملة فى المجال العام. والحقيقة أن قائمة الأضرار المرتبطة بالفن الإباحى طويلة للغاية. فهو مثلاً؛ حسب ماكينون؛ يضر بالنساء اللاتى يقُمن بالأفلام الإباحية. فهن لسن سوى جاريات للذة الجنسية، غالبًا ما يكن مجبرات على أداء عديد من الأفعال الضارة، والفظة[٥٧] . فالفن الإباحى يرتبط بما يمارس على النساء من اعتداءات بدنية لا تخلو من الاغتصاب[٥٨] . وهو كذلك يضر بقدرة الرجال على الارتباط بالنساء كآدميات لهن حاجات حقيقية، ووجدان حقيقى. حيث فى المقابل، عندما يُنظر إلى النساء من خلال عدسات الفن الإباحى، فهن لسن سوى ألعوبة فى فنتازيات ذكورية شريرة وبربرية[٥٩] .

عمومًا يعد الفن الإباحى؛ حسبما ترى "ماكينون"، نوعًا من الممارسات التى تكرس إخضاع الرجال للنساء على نحوٍ متواصل، وبأقصى ما يمكن من طرق وحشية. وعلينا أن نحرر النساء من هذه المؤسسة الشنيعة القامعة. ولكن كيف؟ تصعب الإجابة على سؤال كهذا مادام هناك فى الوقت الحاضر عجز وإخفاق عام من المجتمع فى

رؤية الفن الإباحى كانتهاك للحقوق المدنية للنساء، مثلما حدث؛ على سبيل المثال؛ من اعتبار ما كان من عدم الحصول على المرافق العامة- قبل أن يحذر القانون مثل هذه الممارسات- انتهاكًا للحقوق المدنية للأمريكان الأفارقة. ومن ثم، كى نجعل النساء يحرزن تقدمًا سياسيًا وإنسانيًا، فمن الضرورى؛ حسب ماكينون؛ أن "نُعرِّف الفن الإباحى بوصفه أحد ممارسات التمييز بين الجنسين، وانتهاكًا لحقوق النساء المدنية، والنقيض للتكافؤ الجنسى sexual equality" (٦٠).

إلا أنه فى المجتمع المدنى الليبرالى الحديث، دائمًا ما تُستخدم حماية حرية التعبير ضد الزعم بأن الفن الإباحى يعد انتهاكًا لحقوق مدنية. فالحقيقة أن "ماكينون" قد وضعت؛ بالاشتراك مع "أندريا دوركن" Andrea Dworkin قانونًا أجازته مدينة "إنديانابولس" Indianapolis من شأنه السماح لأىٍّ ممن يستطيع إثبات أن هذا الفن الإباحى قد سبب لهم ضررًا- بمن فيهم المشاركون فى صناعته، والمستفيدون منه- أن يتلافوا ما أصابهم من خسائر بسبب إنكار حقوقهم المدنية. وأيضًا أن يتم إيقاف إنتاج أو عرض هذا الفن الإباحى. وقد أُسقط هذا القانون من قبل محكمة الاستئناف الأمريكية بناءً على التعديل الأول لحماية الحق فى التعبير(٦١) .

يبين هذا المثال ما يوجد من ميل عام لدى المحاكم، إلى رؤية الفن الإباحى "مجرد كلام" only words قد يكون مشينًا للنساء، لكنه لا يمارس التمييز ضدهن(٦٢) . إنه "كلام" ينم عن أفكار قد تشكل إساءة، لكن "الكلام المشين" ليس بالضرورة مؤذيًا. غير أن هذا "الكلام" ليس مجرد أفكار من وجهة نظر "ماكينون"؛ فهو يمثل ممارسات اجتماعية ضارة، تنفى عن النساء حقوقهن الكاملة كمواطنات. علاوة على ما يتيحه هذا الكلام من أنشطة ترهب النساء، وتعاملهن بوحشية. باختصار، إن لغة الفن الإباحى إنما ترمز إلى نظام من السلطة تمامًا مثل نظام التفرقة العنصرية فى الجنوب القديم، بجعل النساء بلا قوة وغير متساويات مع الرجال(٦٣) . فإذا كان الكلام والصور تميز وتَقْمع، تسأل ماكينون: هل ينبغى حماية النساء منهما بواسطة قوانين يفترض أن تكون موجودة لضمان حماية الحقوق المدنية؟

صحيح أن قوانين الفُحْش obscenity laws الموجودة حاليًا تنظم الإباحية، ولكن ماكينون تدفع بأن قوانين الفحش تقوم فى منطقها على أساس ما يسود من معايير أخلاقية. ولأن المعايير الأخلاقية السائدة تميل إلى محاباة ما يقع على النساء من إخضاع مستمر من قبل الرجال، فإن هذه القوانين لن تفعل سوى تدعيم ما هو قائم من أنشطة إباحية[٦٤] . ولكن حجة "ماكينون" تعد مثيرة للمتاعب بالنسبة للبعض، لأنه فى الغالب يصعب تحديد ما هو إباحى وما هو غير ذلك.

فضلاً عن ذلك، فإن ماكينون ترى أن نصوص حرية التعبير ينبغى ألا تحمى الإباحية، لأن الدولة عندما تفعل ذلك إنما تبيح نوعًا من التمييز القائم على الجنس[٦٥] . فـ "ماكينون" تنادى بطريقة جديدة لمناقشة فكرة حرية التعبير، بحيث لا تُمنح عديد من الجماعات المختلفة، مثل النازيين Nazis، والكولوكوكس Klansmen(*)، والقائمين على الفن الإباحى حرية مطلقة فى التعبير، بل من المفترض أن يكون كلامهم مقيدًا، بحكم أنهم يسعون إلى إيقاع الضرر بأناس ظلوا فى سياق وقائع معينة من تاريخنا، فى أوضاع استعبادية[٦٦] . فى هذه الحالة، فإن الحق فى إنتاج الإباحية لن يعود محميًا تحت مظلة نصوص حرية التعبير فى مجتمع مدنى ليبرالى.

ولكن تبقى هناك قضايا كثيرة، من شأن البعض أن يطرحها، حول تهديد حرية التعبير فيما يتعلق بكل من الأمور الفنية والسياسية التى قد تشكلها مقاربة "ماكينون". ولكننا ننحّى هذه الأمور الآن جانبًا. بيد أنه حتى بتنحيتنا إياها جانبًا، يبقى السؤال: هل تبنّى مقاربة ماكينون يغير من علاقات القوة فى المجتمع، تلك التى تسبب ضررًا للمرأة؟ هذا هو السؤال الذى يبدو أن "ماكينون" لا تتطرق إليه. ولكن فى مناقشتنا لمنظّرات أخريات يظل هذا السؤال على أجندة عملنا.

(*) "كلوكوكس كلان"جمعية سرية أمريكية نشأت بعد الحرب الأهلية لترسيخ سيطرة البيض على الزنوج. (المترجم).

د. الأخلاق النسوية وحوار العدالة: جين بيثك إلشتاين

يفترض أن تبدأ مقاربة "إلشتاين" فى إعادة صياغة العلاقة بين العام والخاص، بفهم المرأة لما هو مهم وذو مغزى فى الحياة. لمعرفة عقول النساء بهذه الطريقة، يجب ألا نحولهن إلى أحد منتجات ما يسمى بالقوى الاجتماعية الخارجية المتأصلة فى إحدى النظريات المجردة. بل علينا أن نتجاوز ذلك إلى تعلم ما يشكل بالنسبة لهن- ومن خلال تعهداتهن الخاصة- المنافع الأساسية التى تجعل من حياتهن حياة ذات أهمية[٦٧] . والمعرفة من هذا النوع بالذات إنما تتأتى من النقاش والحوار مع النساء حول حياتهن، والطريقة التى يرون بها ما يحيط بهن من وقائع مدعمة أو معوقة، وذلك فى سعيهن وراء ما هو مهم بالنسبة لهن.

وتشير مقاربة "إلشتاين" إلى مناقشة تتضمن النساء من وجهات نظر متنوعة، بمن فيهن من يدعمن الإجهاض ومن يعارضنه. وهذه المناقشة لن تكون قسرية أو محبوكة، بل ستتميز بالانفتاح على وجهات النظر التى قد لا يكون المرء طرفًا مؤيدًا لها. والنتيجة ستتمثل فى مفهوم للمجال الخاص، يمكّن للنساء جميعًا أن يدعمنه، وأيضا تقديم اقتراحات فيما يخص طبيعة المسئوليات التى سيتولاها الناس فى المجال العام[٦٨] .

وإذا افترضنا أن هذا النقاش قد أخذ مكانه على أرض الواقع. بماذا سيفيدنا بصدد طبيعة الطريقة التى يرى النساء من خلالها الحياة؟ وما النتائج المتوقع أن تأتى فى صالح إعادة صياغة العام والخاص؟ هناك هدف رئيسى لهذا الحوار يتمثل فى التوصل إلى وجهة نظر مختلفة لدى الرجال، بل وجعلها جزءًا من الحياة العامة بخصوص إدخال النساء فى قضايا الأخلاق والسياسة. نرى هنا أن "إلشتاين"؛ طبقًا لهذه الرؤية؛ إنما تعتنق مواقف كارول جيليجان Carol Gilligan التى قالت- بتعبير "إلشتاين": إن الحياة الأخلاقية للنساء تتأصل فى "وجود نوع من الهَمّ بالآخرين، ومسئولية، وعناية، والتزام نحوهم. ومن ثم هناك لغة أخلاقية تختلف بعمقٍ عن النماذج الرسمية والمجردة للأخلاق المحددة فى ضوء مبادئ مجردة"[٦٩] . وتأييد "إلشتاين" لـ "جيليجان" ينم عن أخلاق الرعاية والمسئولية. وهو ما نحتاج إلى مناقشته بصورة أكثر تفصيلاً.

فوجهة نظر "جيليجان" أن النساء يتناولن القضايا الأخلاقية من زاوية أخلاق العناية، أو المسئولية. وهذا التوجه نحو المشكلات الاجتماعية، إنما يشير إلى أن النساء يشكلن هويتهن من خلال أنشطتهن التى تسعى إلى لحفاظ على الانتماء إلى الآخرين[٧٠] . فى المقابل نجد الرجال يتقربون إلى الآخرين من منطلق السعى إلى بلوغ التكافؤ، أو إلى وضع يتعامل فيه الجميع بالطريقة نفسها فيما يتفق ومفهوم مشترك عن الحقوق. وفى سبيل ذلك لا بد للرجال أن يتعاملوا مع الآخرين من زاوية الموضوعية والاستقلالية الفكرية intellectual objectivity and detachment ، وإلا فبدون هذه الصفات سيتعرض نسق الحقوق والمبادئ الذى يسعى الرجال لبلوغه إلى خطر الانحياز الانفعالى emotional bias. غير أنه كى نحقق هذه الاستقلالية من الضرورى أن نخلع عن تلك القيم التى تشدد عليها النساء؛ مثل العناية بالآخرين؛ مكانة الصدارة. وبالتالى نجد الرجال أقل اهتمامًا بتحقيق روابط attachments مع الآخرين. فهوية الذكر ترتبط أكثر بالانفصال separation وغياب الأواصر العميقة مع الآخرين، وهو الأمر الذى تسعى إليه النساء[٧١] .

فالرجال والنساء يتحدثون لغات مختلفة: النساء يتحدثن بلغة الرعاية والمسئولية، فى حين يستخدم الرجال لغة القواعد والحقوق المجردة. وفى اتباعها لـ "جيليجان" كان لـ "إلشتاين" أن تسعى للتأكيد على أن الحوار الذى ترسى دعائمه يضم صوت المرأة. وبالتالى فهو أيضًا؛ أى هذا الحوار؛ يحيط الرجال بهالة من أخلاق العناية والمسئولية.

ولا شك أن هذه الرؤية تعد ذات أهمية رئيسية فى فهم السبب الذى تغدو الأسرة من أجله بالنسبة للنساء والرجال معًا ذات أهمية شديدة للمجتمع. فالأسرة تعد غاية فى الأهمية فى سبيل المحافظة على شعور الأطفال بآدميتهم. والحقيقة أنه بتوفير الحب والرعاية والتغذية، فإن الإطار الأسرى يطور ويوسع من أفضل القدرات الإنسانية داخلنا. فالطفولة التى تقوم على الحب تخلق لدى الأطفال شعوراً بالمشاركة الوجدانية والحُنُوّ والعطف. فبدون هذه الصفات سيفتقد الأفراد عندما يكبرون "مقدرتهم على

تحقيق الهوية الإنسانية". إلا أنه لا يمكن لهذه الصفات المهمة؛ بما تمثله من أهمية شديدة بالنسبة لمجتمع يسعى إلى تدعيم كرامة وحرية الآخرين؛ "أن تتحقق إلا فى سياق تلك العلاقات الخاصة للحياة الأسرية"[٧٢].

لذا فإن الحجة النسوية التى تدفع بها "إلشتاين" تتحدى الأفكار التى تقول بأن الأسرة مؤسسة خاصة منغلقة استبعادية، وتقر بأننا جميعًا ينبغى أن نشارك فى تقوية الأسرة. وكى يتم ذلك، من الضرورى أن ندعم أهمية دور الوالدين على مستوى المجتمع ككل. وذلك بمقاومة القوى المختلفة فى المجتمع التى "تُحدث تآكلاً أو إفقاراً أو وأداً لازدهار أكثر روابطنا الإنسانية أهمية"[٧٣]. وبمجرد تعرفنا على أهمية الأسرة يمكننا أن ننتقل إلى المجال العام لنناقش تلك العناصر التى يجب أن تكون جزءًا من المجال العام، كى نضمن أن تجربة المجتمع يمكن أن تتحول إلى بيئة يجد الأفراد فيها أساسًا لحياة كريمة وإنسانية.

وترى "إلشتاين" أن المجال العام يتألف من تنوع واسع من الناس الذين يشكلون المجتمع، ويضعون سياساته من خلال الانخراط فى حوار مع بعضهم البعض، بصدد تحديد أفضل ما فى صالح المجتمع. "فأينما وُجِد نفرٌ من المواطنين يجتمعون من أجل العمل المشترك فى سبيل غايات يناقشونها، ويتمحصونها على الملأ تكون هناك مواطنة"[٧٤]. وللحقوق دور مهم هنا، فهى لا تنبعث بدرجة كبيرة من تصور "رجولى" ومجرد عن المساواة، بقدر ما تنبعث من الحاجة إلى حماية الناس من اعتداءات السلطة العامة. بحيث يكون كل فرد قادراً على مشاركة الآخر وجهات نظره فى مجرى تحديد الحاجات العامة والمشتركة[٧٥]. وهذه الحاجات يمكن أن تعرف عمومًا وتتبع فقط فى سياق يكون فيه الجميع متمتعين بحماية حقوق معترف بها؟

فضلاً عن ذلك، فإن هذه الخبرة فى المواطنة إنما ترتبط بإمكانية التحويل التى تحققها الحياة المدنية. فعندما ينخرط الرجال والنساء معًا فى تشاور لإعادة تحديد العلاقة بين العام والخاص، بحيث يمكن للجميع أن يعاملوا بكرامة، أو عندما يعملون معًا لإيجاد صيغ لتحقيق هذه الغاية، فمن الوارد جداً أن يُجرى الرجال والنساء

تغييرات تجعل من الممكن تحقيق مشاركة كاملة للمرأة فى الحياة العامة، فى حين تُعزز فى الوقت نفسه من مواقف الرجال. ومن ثم فإن النظرة النسوية التى لا تتسم بالتفتح فيما يخص إمكانية تغيير الرجال والنساء، هى رؤية مغرقة فى العدمية nihilistic، والسبب أن تلك السياسة "لا تؤمن ... بمُثُل التبادلية الحقيقية"(٧٦) .

كيف سيكون لهذا الحوار الذى تحث عليه "إلشتاين"، أن يحقق تلك التغييرات التى تأمل هى فيها؟ من الواضح أنها تفترض أن الحوار الحقيقى يتوقف على إمكانية وجود أخلاق العناية، والتى يصغى الأفراد فى ظلها وعن طيب خاطر إلى بعضهم البعض محاولين إيجاد طرق لإنجاز مصالح مشروعة. وباتخاذها هذه المقاربة ترسم "إلشتاين" خريطة لسياسة المؤاساة compassion التى توضح أنه "لا خير فيما هو سائد من انتزاع الإنسانية، وتدمير الآخرين"(٧٧) . والحقيقة أنها تأمل فى سياسة تتكامل بأخلاق العناية والمسئولية فى سبيل خلق مجال عام، يقوم على مفاهيم أخلاقية تفضى إلى المواطنة، أو إلى رغبة من جانب الناس فى تدعيم بعضهم البعض فى الحفاظ على تلك الظروف، أو الشروط التى تضمن العدالة للجميع.

مفهوم واضح للمُثُل والواجبات المطلوبة فى سبيل إحياء عالم عام حقيقى، نظام حكم أخلاقى قد لاحت بوادره الدالة عليه، متمثلة فى: السلطة، والحرية، والقانون العام، والفضيلة المدنية، وفكرة المواطن- تلك المعتقدات والعادات والصفات المكملة جميعها لنظام سياسى(٧٨) .

A clear notion of what ideals and obligations are required to animate an authentic public, an ethical polity, must be adumbrated: authority, freedom, public law, civic virtue, the idea of the citizen-all those beliefs, habits, and qualities which are integral to a political order.

واتباعًا لـ "جيليجان"، فإن أساس استعادة مجتمع مدنى عادل للجميع رجالاً ونساءً، إنما يمثل سياقًا يكون لدى الناس فيه هَمٌ حقيقى ببعضهم البعض.

وبالطبع هناك مشكلة مهمة تنبثق عن موقف "إلشتاين"؛ فهى تصور وبلطف نوع الحوار والنتائج الخاصة بسياسة تتضمن أخلاق العناية عند "جيليجان". تلك السياسة

التى ستغير الناس بحيث يمكنهم؛ وفى إطار من العناية والمؤاساة المتبادلة؛ أن يخلقوا مساحات للمواطنة يوجد فى ظلها هَمٌّ مشترك بحماية الحقوق والاعتراف بحاجات الآخرين. إلا أن إحدى المشكلات الرئيسية التى تعترى هذه المقاربة تتعلق بما يجب أن يأتى فى الأولوية: القبول العرفى للحقوق، أم أخلاقيات العناية والهمّ المتبادل؟ هل يمكننا الاعتماد على العناية، والاهتمام لخلق نظام قادر على مساندة الحقوق فى المجتمع المدنى؟ أم أننا فى حاجةٍ أولاً لأن يكون لدينا توجه حقوقى مؤسس مكرسًا على نحو جيد، مثلما جاء فى تصوير "جيليجان" للغة الرجال؟ ماذا لو كانت أخلاق العناية ليست بما يكفى من القوة لإتمام عملية تغيير الناس التى تأمل "إلشتاين" فيها؟ ومن ثم: أليس من الأفضل أن نقلل الاعتماد على حوار المؤاساة ونعتمد أكثر؛ وفق "جيليجان"؛ على الآلية الرجولية التى تدعم الحقوق بصورة مجردة ومنصفة، وبطريقة هوبزية Hobbesian (ذكورية)؟ أم تُرانا نلقى حتفنا من البداية إن اتخذنا هذه المقاربة؟

أو ربما كان للبعدين: الحقوق والعناية أن يُنسجا معًا ويدعما بعضهما البعض بالتبادل. وكما دفعنا فى الفصل الأول بأن المجتمع المدنى يقوم على أساس من الاحترام لكل من الحقوق التى تأمن الاختيارات الفردية والفضائل المدنية؛ مثل التسامح والاحترام المتبادل؛ التى تحفظ أساس المجتمع والشعور بالعناية الذى تنادى به "إلشتاين".

هـ. الرؤية النسوية الماركسية: نانسى هارتسوك

من منظور نسوى بديل، تمدنا أعمال "هارتسوك" بتحليل اقتصادى وبنيوى للوضع الذى تجد فيه المرأة نفسها[٧٩] . فى وضعها لوجهة النظر هذه، تتخذ ما تراه مقاربة ماركسية لتحليل المجتمع. خصوصًا أنها تعتقد أنه بالنظر إلى المجتمع من وجهة نظر النساء، بالطريقة نفسها التى نظر ماركس من خلالها إلى المجتمع من وجهة نظر الطبقة العاملة، تظهر هناك وجهة نظر متميزة عن التفوق الذكورى، تلك النظرة التى

يمكن أن ترسى قواعد نقد فعَّال للمؤسسات، والأيديولوجية الفالوقراطية(*)phallocratic التى تشكل النموذج الرأسمالى من الأبوية"(٨٠) . ما الذى سيظهره هذا النقد؟ تعتقد "هارتسوك" أن النساء فى قيامهن بتحليل تجربتهن، سوف يفهمن الطريقة التى يبنى بها الرجال علاقة الهيمنة معهن. فى هذا السياق لن يقف الأمر عند حد فهم هذه العلاقات بأنها ضارة وغير إنسانية، بل سيدركن نتيجة لهذا الفهم إمكانات التحرر من الوضع القهرى الذى يعشن فيه. وبذلك قد لا يعد التسامح ممكنًا مع كل ما استُخدم من حجج أيديولوجية لتبرير هذا القمع. والحقيقة أن من يقع عليهم هذا القمع- متمثلين فى النساء عند هارتسوك، والعمال عند ماركس- سوف ينقلبون ضد من يستخدمون هذه التبريرات لاستمرار الوضع الراهنthe status quo(٨١).

إن بناء وجهة نظر "هارتسوك" النسوية يأتى فى سياق مجتمع رأسمالى، حيث يجد معظم العمال أنفسهم ينتجون السلع لطبقة ملاك تحتكر الأرباح التى تنتج عن عملهم، ثم تستخدم هذه الأرباح فى تعزيز مكانتها وقوتها فى المجتمع. والمرأة دون اختلاف عن الرجل، هى أيضًا منتجة للسلع فى المجتمع، ولكنها أيضا، وبخلاف

(*) الفالوقراطية، والفالوقراطى اشتقاقات جديدة تمامًا ليس فى العربية فقط بل فى الإنجليزية كذلك. وقد أردنا نقلها كما هى لكى ننقل معها ما يحدث فى اللغات من حرية تصرف وتركيبات جديدة تأتى فى أعقاب كتابات ووجهات نظر معينة قد تصحب ما تصحبه من ابتكارات وإبداعات وأيضًا أنواع من الغرائب. وها هى الكتابة النسوية تطالعنا بهذا المصطلح الذى وما يدرينا قد يصبح فى العربية فيما بعد مثله مثل مصطلحات الديمقراطية، والبيروقراطية، وأيضًا التيموقراطية التى وردت فى الفصل الثانى من هذا الكتاب فى تناول أفلاطون للأنظمة الفاسدة. والواضح بالطبع أن الفالوقراطية مأخوذة من كلمتين فى الإنجليزية هما phallo التى بلا شك نوع من التحوير لكلمة phallic صفة تشير إلى عضو التذكير عند الإنسان من Phallus أى الذكر أو القضيب لاسيما فى الصور الدالة على فحولة الرجل والشق الثانى من الكلمة - cratic التى عهدناها فى المصطلحات المشابهة democratic , bureaucratic إلخ. وأخيراً يشير المصطلح كما هو واضح من السياق وأيضًا مكونات الكلمة إلى الذكورية بالمعنى السلبى للكلمة وما تحمله من أبوية وسيطرة وإخضاع للنساء. ولحداثة المصطلح والروح الابتكارية التى تحيط به، و أيضًا لعدم وروده فى أى قاموس أو معجم أردنا نقله كما هو وسنستخدمه بنفس المقابل فى العربية إذا ما ورد فى السياق مرة أخرى.(المترجم).

الرجل، منتجة لعديد من الخدمات المتنوعة داخل الوضع الأسرى مثل الأعمال المنزلية والتغذية إلخ[٨٢] . وبذلك لا يقتصر الأمر على كونها تعمل أكثر من الرجل، بل نجد أن جزءًا كبيرًا من عملها مكرس فى أعمال منزلية شاقة ومقيتة[٨٣] . (هنا تصبح طبيعة عمل المرأة غير المعترف به وغير مدفوع الأجر قضية، كما كان بالنسبة للنسويات الليبراليات من أمثال "أوكين").

والتفريق فى أدوار العمل هو أساس ذلك الصراع الحاد بين الرجال والنساء، إنه صراع يفصح عن نفسه فى حقيقة مؤداها أن النساء بخلاف الرجال، قادرات على إيجاد أواصر اجتماعية حميمة مع الآخرين. وحقيقة أن الرجال مرتبطون بشكل وثيق بإنتاج السلع، فى حين يرتبط النساء بتوفير الخدمات داخل الأسرة، إنما ترمز فى الواقع إلى أن النساء أكثر عرضة لرؤية أنفسهن مرتبطات فى إطار علاقتهن بالآخرين بمن يعتمدون عليهن. والسبب بسيط، فعمل النساء داخل المنزل يعد مسألة أساسية للحفاظ على حياة كل عضو من أعضاء الأسرة، حيث يقمن بطهى الطعام، وترتيب المنزل، ورعاية الأطفال... إلخ. إنها تلك الأنشطة التى يُعد الرجال؛ المنخرطون فى إنتاج السلع خارج المنزل؛ أقل ألفة بها[٨٤] . كما أن النساء من ناحية أخرى مربوطات أو مقيدات بصورة مباشرة بأسرهن، وذلك بسبب ما يجب أن يقمن به من عمل داخل المنزل. وبهذا الدور، فإن النساء يساعدن الآخرين فى أن يتطوروا إلى كائنات بشرية ناضجة، وفى سبيل ذلك لا بد أن يكرسن اتجاهًا يتمثل فى التغذية والاهتمام بالآخرين[٨٥] .

وهذه الروابط التى تربط النساء بأسرهن، نجدها تتدعم بصورة قوية عند الفتيات دون الأولاد. فالبنات يتعلمن دورهن من أمهاتهن اللاتى دائمًا ما يكن حاضرات، فى حين أن الأولاد لا يتعلمون دورهم من آبائهم لأنهم غائبون معظم الوقت. وهى الحقيقة التى تعد ذات أهمية فيما يخص الطريقة التى يرى الذكور بها العالم. فالأولاد نتيجة لتكوينهم الاجتماعى يكونون أقل استعدادًا من الفتيات لأن يكن قادرات على تحديد طبيعة العالم فى ضوء أواصر مباشرة. وبالتالى فهم؛ خلافًا للبنات اللائى تتميز

علاقتهن بالاستمرارية، وبالاتصال الشخصى يملن إلى فصل أنفسهن عن الآخرين[٨٦] . تقع هذه الخبرة متزامنة ومصاحبة لتطور الهوية الجنسية لدى الولد. فالولد فى البداية يقترن بأمه بشكل وثيق، لكن المجتمع من خلال المؤسسات المختلفة التى تقوم بالتنشئة الاجتماعية، يُذكّره بأن الرجولة تقتضى منه الانفصال عن أمه. وهو يفعل ذلك بإقامة "عوائق ضد الأنوثة"، كأن يرى أمه مثلاً "كائن شرير"[٨٧] . فالولد يبنى شعوره بذاته من خلال إرساء نوع من العلاقة العدائية تجاه أمه، لكن هذه العلاقة تصبح بمثابة النموذج الأولى للعلاقات الذكورية بصفة عامة. وبناء الذكر لذاته فى إطار من التعارض مع اقترانه بأمه... إنما يرسى ازدواجية عدائية نزّاعة للقتال فى قلب كلٍ من المجتمع الذى يبنيه الرجال، والرؤية الذكورية العالمية التى على ضوئها يفهمون حياتهم[٨٨] . هذه الخبرة هى أساس حجة هارتسوك القائلة بأن المسارات التطورية للأولاد تأخذ مجرًى خاصاً، تكون فيه هوية الولد هى مجرد وظيفة تعكس حاجته إلى تحديد ذاته بما يتعارض مع الآخرين. وهى تدفع بأن هذا الميل "يتردد صداه عبر بناء كلٍ من المجتمع الطبقى، والرؤية الذكورية العالمية، مسفراً عن ازدواجية متغلغلة ومتراتبة توجد فيها علاقة "نحن" ضد "هم"[٨٩] "we versus them" .

فالمنظور الذكورى لـ "نحن".. ضد "هم"، هو ما يرسى أسس الطريقة التى يقوم من خلالها الصوت الذكورى المسيطر بتنظيم المجتمع. فالرجال يحددون هويتهم فى ضوء ما يحملونه فى أذهانهم من عالم عدائى. "فالذكورية تتأتى وبالتأكيد عن طريق معارضة العالم الواقعى للحياة اليومية، بالهرب من التواصل مع العالم النسائى فى المنزل، إلى العالم الذكورى فى السياسة أو الحياة العامة"[٩٠] . وبالطريقة نفسها نجد أن روابط الصلة التى تخلقها النساء تُوجههن نحو السعى إلى كسر عقلية الـ "نحن" ضد "هم"، حيث ينتقلن فى المقابل إلى وضع يوجد فيه شعور بالتواصل، والاجتماعية بين الناس. وهو التوجه الذى يعد فى حقيقة الأمر أساسًا لتعرض النساء للمنظور الذكورى بصفته منظوراً منحرفًا فى حاجة إلى تغيير[٩١] . ويأتى الرد الذكورى على الطموح النسائى فى الاجتماعية، بالرفض القاطع لهذا الأمل. فالرجل قد تربى

اجتماعيًا على أن يفصل نفسه عن أمه، وعن أى بُعد من الاجتماعية المرتبطة بحياة الأسرة. وهذه الخبرة هى الأساس الذى يترتب عليه "نقص عميق فى التقمص العاطفى، ورفض الاعتراف بكيان الآخر"(٩٢) . ولمنع النساء من تحقيق برنامجهن الاجتماعى، يحاول الرجال عزلهن عن بعضهن البعض، على أمل أن يوقفوهن عن بناء مجتمعات طبيعية. وفى سبيل هذا يبنى الرجل المجتمع، بحيث تبقى النساء وحدهن مع أطفالهن منعزلات عن بقية المجتمع. وهنا وبدون التواصل والتفاعل مع نساء أخريات تعمل النساء بمفردهن فى المنزل يخدمن الآخرين، ويحرمن أنفسهن من التواصل مع المجتمع. ومن ثم تصبح الغلبة فى النهاية لرؤية الرجل، بينما ترمز الأنشطة التى يقوم النساء بها فى الأسرة كأمهات "إلى قتل الحياة"، وإلى تشويه ما كان من الممكن أن يصير نشاطًا إبداعيًا واجتماعيًا إلى شرك قمعى، وترمز أيضًا إلى تدمير إمكانية تحقيق الروح الاجتماعية الماثلة لدى النساء من خلال تحديد ذاتهن فى إطار العلاقات"(٩٣) .

إذن من وجهة النظر النسوية، يمر الرجال والنساء– وفقًا لأدوار العمل المختلفة– بخبرات مختلفة فى الحياة. هذه الخبرات هى أساس صراع راديكالى، يفضى إلى نفى الحرية والإنسانية عن النساء(٩٤) . وبناءً على هذه العواقب المؤلمة للنساء، تصبح هناك حاجة إلى تغيير اجتماعى واسع، وبعيد المدى"(٩٥) . ما هو جوهر هذا التغيير؟ نظرًا لأن مصدر الصراع هو ذلك التقسيم المدمر للعمل بين الرجال والنساء، فلا بد من إلغاء هذا التقسيم فى المجتمع الجديد. فمن المفترض إذن أن يتم تعديل عملية صنع الاقتصاد برمتها، بحيث ينتهى تقسيم العمل الذى يُنتج صراعًا يمثل ضررًا بالغًا على النساء. وفى سبيل هذا يجب إلغاء الملكية الخاصة، أو ملكية السياق الصناعى من قبل الرأسماليين، بالإضافة إلى حاجتنا وقتها إلى "مصادرة سلطة الدولة" وإلى "صراع طبقى طويل، ما بعد ثورى"(٩٦) **a lengthy post-revolutionary class struggle**.

إن هارتسوك لا تصف بكثير من التفاصيل طبيعة المجتمع الجديد التى تأمل فى تحقيقه. لكنها توضح أنها تتحدث عن حدث شبيه بثورة اشتراكية. ونظن أن مجتمعها الجديد لن يتقبل مقاربة "مل" فى التغيير الذى ينتهى فيه الحال بالعمال إلى إدارة

مصانعهم بأنفسهم. لأن "هارتسوك" ترى؛ وكما أشرنا؛ أنه سيتم إلغاء الملكية الخاصة، ومصادرة سلطة الدولة؛ ليتم استغلالها فى إعلاء أهداف تعد- من وجهة نظرها النسوية – محررة للنساء. ولكن ليس واضحاً كيف سيقوم نظام جديد للملكية الخاصة أو لحكومة متحررة بتحقيق هذه الأهداف. الواضح أن العالم الجديد الذى تأمل فى تحقيقه هارتسوك، سيكون خاليًا من أية فروق جنسية متمأسسة **institutionalized gender differences** بين الرجال والنساء. وسيصاحب هذه التغييرات "تحويلاً" للعلاقات الإنسانية فى المجتمع فى اتجاه سيكون من شأنه تحرير النساء من خضوعهن للرجال. والحقيقة أن كل علاقة إنسانية ستتحول، بحيث يصبح الرجال وكذلك النساء مشتركين فى جميع الأنشطة المرتبطة بالحفاظ على الإنسان. وسيشمل الأمر هنا الحاجة إلى وضع دستور لمشاركة كلٍّ من الرجال والنساء فى تحمل مسئوليات تنشئة الأطفال. وفى هذا المجتمع الجديد سيحل محل الطراز القديم من تقسيم العمل مقاربة جديدة للعمل تحرر الرجال والنساء من الصيغ الماضية لحرب الطبقات التى نال النساء الضرر الأكبر منها[٧٩] .

ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن اعتماد "هارتسوك" على الدولة وسيطرتها على الاقتصاد يستغل نهج "من أعلى- لأسفل" بالنسبة لتغيرات المجتمع المدنى. وعلى خلاف إلشتاين التى تناصر حوارًا فى المجتمع المدنى، سيعمل على تحويله. فى نهاية الأمر تناصر هارتسوك مقاربة مؤسساتية لـ "الثورة". ومن هذا المنظور إذن لن تقبل "هارتسوك" مقاربة "أوكين" الليبرالية للمجتمع المدنى التى تشدد على منح الحقوق المتساوية للجميع، بغض النظر عن الجنس. فـ "أوكين" بالنسبة لـ "هارتسوك" مخفقة فى معرفة أن مقاربتها لن تجدى فى مجتمع تكون فيه العلاقة بين الرجال والنساء محددة دائمًا، بحيث تضمن خضوع النساء لمصالح الرجال كطبقة. أما عن الجهد المبذول فى سبيل منح حقوق متساوية ومنصفة للجميع، ستراها "هارتسوك" مجرد لغة طنانة طموحة، لن يمكن أن تتحقق مطلقًا على أرض الواقع. وإلى أن يزول النظام الذى يوقع النساء والرجال فى أدوار عمل مختلفة ومتصارعة، لن يكون هناك تحرر للنساء، وللسبب نفسه لن تكون هناك فرص للنساء كى يحصلن على حقوق متساوية مع حقوق الرجال.

كما أنه من الوارد أن تقبل "هارتسوك" نقد "ماكينون" التى تطالب بإعادة تحديد طبيعة الاستخدامات القائمة للحقوق، مثل مذهب حرية التعبير فى ضوء الحاجة إلى إعطاء النساء سلطة اجتماعية وسياسية لا يملكنها حتى الآن. إلا أنه لإنجاز هذا الهدف، سيكون من الضرورى لـ "هارتسوك" أن نذهب إلى أبعد ما تطرحه "ماكينون" من ضروريات. فهى؛ أى هارتسوك؛ ستتفق على أن النساء يحتجن إلى مزيد من القوة لتحييد ما يمتلكونه الرجال من سلطة، لكنها ستدفع بأنه لإحراز هذه السلطة سيقتضى الأمر تغيير العلاقات الاقتصادية والاجتماعية فى المجتمع. والطريقة الوحيدة لتحقيق هذا الهدف لا تتمثل فقط فى جهود تركز على الفن الإباحى، على أمل إماطة اللثام عما يكرسه من أوضاع فاسدة للنساء، ولكن من خلال ثورة تغير بصورة كاملة نظام الإنتاج وتقسيم العمل فى المجتمع.

و. المنظورات النسوية حول القوة والإرادة:

كاميلى باليا وجوديث باتلر

تقدم رؤى باليا نموذجًا لمقاربة نيتشوية فى النسوية. وينبغى علينا بداية توضيح أن "باليا" تشارك رفيقاتها النسويات الالتزام بمنح النساء المدى الأكمل من خيارات الحياة الممكنة. فالفرصة المتكافئة تعد فكرة مثالية غاية فى الأهمية، "يجب على الجميع أن يدعموها"(٩٨) . والحقيقة أن هناك هدفًا رئيسيًا لمشروع "باليا" يتمثل فى إزالة كل ما يعوق تقدم النساء فى المجتمع(٩٩) . علاوة على التزامها؛ شأنها فى ذلك شأن كثيرات من الليبراليات؛ بإتاحة أكبر قدر ممكن من حرية التعبير. وهو الموقف الذى تتخذه فى سبيل حماية كثير من أنماط الحياة التى بدون حرية التعبير ستفتقد مساحة التعبير الكاملة. ومن ثم، ففى رفضها لسياسات الخطاب البوليسى، نجدها "تحترم وتتشرف بالعاهرات" وتبيح التوافر الكامل والعلنى للفن الإباحى، وتدافع عن أكمل حرية ممكنة للجنسية المثلية(١٠٠) .

ولكن على خلاف النسويات اللائى عرضنا لهن، فإن "باليا" لا تُعرف البطريركية على أنها عدو جماعى للنساء. وترى أن البطريركية إنما ترمز إلى ثقافة أعم، يتقاسمها الرجال والنساء. وأن هذه الثقافة قد منحت النساء قدراً عظيمًا من الحرية. فالبطريركية التى "تلام على كل شىء" قد منحتنا على كل حال وسائل التحكم فى النسل التى خدمت حرية النساء المعاصرات، أكثر من الحركة النسائية نفسها"(١٠١) . علاوة على أن الاعتداءات على النساء من قبيل الاغتصاب، قد ظلت دائمًا مشجوبة كجزء من أخلاقيات تعد مكملة لثقافة بطريركية. فى حين أن الرجال، فى الحقيقة، قد قاموا عبر التاريخ بحماية النساء. "لقد منح الرجال العون والمساندة للنساء، وكثيراً ما لاقوا حتفهم فى سبيل الذود عن بلادهم من أجل النساء". وتدفع "باليا" قائلة:" لا بد أن ننظر إلى ما مضى؛ لنتعرف على ما فعله الرجال من أجل النساء"(١٠٢) .

إن لم تكن البطريركية إذن هى المستحق الحقيقى للقصاص، فمن عساه أن يكون؟ لكى نفهم إجابة "باليا" على هذا السؤال، من الضرورى أن نصف ظروف الخلفية العامة التى تفسر؛ حسب باليا؛ الدينامية المحورية التى تحكم وتشكل العلاقة بين الرجال والنساء. حيث تدرك "باليا" أن الحياة الإنسانية يفترض أن تمضى فى وجود خلفية من الصراع بين قوتين متعارضين، تعد كل منهما مكملة لشخصياتنا. هذان القوتان هما "أبوللو" و"ديونسيوس". وكما أوضحنا فى مناقشتنا لـ "نيتشه" يرمز "أبوللو" إلى وازع إنسانى طبيعى نحو النظام. فى حين يرمز "ديونسيوس" إلى حاجة طبيعية مضادة لتقويض أنظمة أبوللو. تقول "باليا": "إن ديونسيوس طاقة غير مقيدة، ماجنة، غليظة القلب، مدمرة، مسرفة. أما أبوللو فهو القانون، التاريخ، التقاليد، الكرامة، حافظ العرف والنظام. ديونسيوس هو الجديد الذى لا ينتشى سوى بمحو كل ما هو موجود ليبدأ من جديد. "أبوللو" طاغية و"ديونسيوس" مخرب"(١٨٣) . Apollo is tyrant, Dionysus a vanda.

تستند "باليا" إلى حجة نيتشه فى إشارتها إلى أن العمل على إخضاع ديونسيوس لا يحالفه النجاح دائمًا، وأن الطريقة الغربية للفهم the western way of understanding لا ترى العالم فقط على غرار ما يقترحه أبوللو، بل أيضًا وغالبًا بما يقتضيه

ديونسيوس. وتشير "باليا" إلى هذا الميل الذى يمثله ديونسيوس بصفته وثنيًا pagan، دافعة بأن التقاليد المسيحية - اليهودية، التى تعلى من شأن أبوللو، عاجزة عن الحيلولة دون ظهور ديونسيوس[١٠٥] . فالبواعث الديونسيوسية هى ما تسعى أنفسنا فى إطارها دائمًا، إلى الإفلات من وعى منمط patterned consciousness. وفى ذلك تودى بهياكل الحياة المنظَّمة التى من المفترض أن ننصاع إليها.

إن رغبتنا فى العيش بما تقتضيه جوانحنا الديونسيوسية، تجد أفضل تعبير لها فى حياتنا الجنسية. فنحن لا يمكننا تجنب النظر إلى الآخرين باشتياق جنسى. وفيما تسعى أقانيم أبوللو إلى الكبح والتقييد، فهى لا تثنينا عن فنتازيا الإشباع الجنسى مع الآخرين. ولكن ما يوقفنا عن تلك الفنتازيا، هو فى الغالب ما يُفرض علينا من أنظمة أبوللونية. ومن ثم لا مناص لنا من الالتياع الشهوانى أو الإروتيكى Erotic torment لأننا لا يمكننا الحصول كليةً على ما يشير علينا به خيالنا، ولا يمكننا أن نتوقف مطلقًا عن رغبتنا فى الأشياء الممنوعة. لذا نجد هذا الالتياع منقولاً ومصوراً بطرق متنوعة فى كلٍ من الفن والأدب[١٠٥] . وما يسمى بالطريقة الغربية فى رؤية العالم، دائمًا ما يكون دافعها هو الميل نحو التطلع إلى ما يرضى أشواقنا الجنسية التى لا تنتهى، بغض النظر عن المعايير المنظمة التى توجهنا دون القيام بذلك. فهيهات أن تُخنق إرادة القوة حتى الموت، بل هى دائمًا ما تكون متغلغلة فى حياتنا، توجهنا وتحفزنا وتدفعنا نحو تحقيق الانتصار على حياة منظمة وعاقلة.

وترى "باليا" أن الفروق بين الجنسين لا تنبثق عن التقاليد، بل عن هرموناتنا، وطبيعتنا البيولوجية[١٠٦] . ونحن نخلق الثقافة لنسيطر على هذه الهرمونات ونخضعها، ولكن بفضل رغباتنا الديونسيوسية هناك دائمًا حاجة متواترة للإفلات من هذه القيود الثقافية. إذن فبدلاً من أن نكون ذلك الفرد المسالم الذى نقله عنا روسُّو فى حالة الطبيعة، من الطبيعى أن تصورنا "باليا" كأفراد حانقين يملؤنا الغضب. ومن ثم فهى تحذو حذو الماركيز دى ساد the Marquis de Sade، دونًا عن روسُّو، فى دفعها بأن فى أعماق كل منا بحرًا عاصفًاtempestuous sea يتميز بطاقة وقوة متفجرة غير

عادية، جاهزة لإلحاق الألم والدمار بأى شىء يقف فى طريقها[١٠٧] . فى هذا السياق يصبح الرجال هم العدوانيون الطبيعيون. وتدفع "باليا" قائلة: "إن الرجل مطبوع بملامح الاجتياح، فيما تظل المرأة متوارية.. كهفًا من الظلام البائد"[١٠٨] .

Man is contoured for invasion, while woman remains the hidden, a cave of archaic darkness.

لماذا يكون الرجال عدوانيين؟ إن النساء فى الفعل التناسلى يمثلن بوضوح دور النجمات، بينما يأخذ الرجال بالمقارنة دور السنِّيدة. فالنساء يقمن بأعظم وأبدع عمل فى جلب حياة جديدة إلى العالم. ولكن الرجال لا يرضون بهذا الدور الأقل فى عملية خلق الحياة. تقول باليا: "شىء تملكه النساء، يريده الرجال، ما عساه يكون؟ سر الحياة"[١٠٩] . **Women have it. Men want it. What is it? The secret of life**. إن النساء اللائى يحملن المسئولية الأساسية فى التناسل، يمثلن "تحديًا هائلاً أمام إدراكنا"[١١٠] . ومن ثم فالجنس بالنسبة للرجال يمثل مشروعًا معقدًا جدًا، فهو فى البداية فعلٌ يقصد به تحقيق نوع فريد من الإشباع، ولكنه بعد ذلك يصبح مرتبطًا بشعور العجز الجنسى **impotence** وفقدان الأهمية. فهو؛ أى الجنس؛ يعنى بالنسبة للرجال أنهم لن يحرزوا مطلقًا -من خلال فعل الجنس نفسه- السيطرة على أسرار الطبيعة. تلك الأسرار التى تمثل على نحوٍ طبيعى مجالاً قاصرًا على النساء فقط. فأى شىء إذن يمكن أن يكون أهم من قوة الخلق؟ إن الرجال ليس فى استطاعتهم التسامح مع مسألة إعطائهم أدوارًا أقل فى عملية الخلق، ونتيجة لذلك، فهم يطالبون لأنفسهم بالقوة التى تمتلكها النساء.

تلك هى الخبرة، وذلك هو الإحباط، وما يصاحبهما من عدوانية. هاكم ما يفسر لماذا يرتكب الرجال العنف ضد النساء. فلا يجب أن يُفهم الاغتصاب ببساطة على أنه جريمة من العنف كما تدَّعى النسويات، بل هو رمز إلى "قوة ذكورية تحارب قوة أنثوية"، حيث يريد الذكر "الاستيلاء على الشىء الذى لا يملكه سوى الأنثى: خصوصاً السيطرة على أسرار الحياة"[١١١] . وتفسر هذه الخبرة لماذا يكمن هؤلاء المغتصبون

داخل الرجال. فهم يواجهون شكلا مستمراً وأبدياً من الظلم، لم تعرفه النساء مطلقًا. ولذلك نجد الخاصية الوقائية لأبوللو متموضعة فى قوانين المجتمع، التى تسعى إلى إنقاذ النساء من ظلم الرجال المستعدين لارتكاب الاغتصاب.

يتضح مما سبق أن النساء؛ حسب باليا؛ يقترنّ بالطبيعة، ويمثلن الغريزة الديونسيوسية(١١٢) . أما الرجال فيتمردون ضد هذا الواقع، ويخلقون من الأنظمة ما يُخضعون فيه النساء لسيطرتهم. ومن الضرورى أن نفهم أن هذا الصراع الكلاسيكى والمتغلغل، هو أساس ثقافتنا. وعندما نفهم ذلك يمكننا أن نبدأ فى فهم المشكلات المرتبطة بإيجاد طريقة من أجل أن يعيش الرجال والنساء معًا، فى نظام يضمن أكمل قدر من الحرية لكل منهما.

كيف سيؤثر هذا الفهم أو هذه النظرة على أحكامنا السياسية؟ ترى "باليا" أنه لا بد من وضع سياسات تحترم كلاً من الأبعاد الأبوللونية والديونسيوسية، وذلك بألا نغالى فى محاباة أحد الاتجاهين بحيث يتفجر الآخر عن قوة انتقامية مدمرة وضارة بحرية الجميع(١١٣) . فالحياة التى تدور على تروس البواعث الديونسيوسية، إنما تسرف فى إشباع هذه البواعث غير مسببة بذلك سوى الفوضى والموت. كما أن تلك الحياة الأبوللونية الصارمة تفسر الرغبة الطبيعية على أنها خطأ وانحراف، ومن ثم فهى تتسبب فى معاملة أهداف تلك الرغبة، خصوصًا النساء، بالعنف والكراهية. علاوة على أن حياة أبوللو هى حياة نافية تمامًا لإرادتنا، نقوم فيها بتنفيذ ما نُكلف به، وفى غمار هذا نهدر ما قد يكون لدينا من حريات وإبداع. تلك طريقة فى الحياة لا بد من موازنتها بالتوجه الديونسيوسى، بحيث يمكننا الاستمرار فى الاحتفاظ ببعض من العفوية والإحساس بما يلزم للإبداع. ومن ثم فالتحدى؛ حسب "باليا"، هو أن نخلق التوازن الصحيح بين أبوللو وديونسيوس، تقول: "علينا أن نتعلم كيف نقوم ببعض من التصحيحات البسيطة، بما يجنبنا التأرجح الفالت للبندول، بين أبوللو وديونسيوس، والذى جرفنا على مدى جيل بأكمله من امتثال والتزام الخمسينيات، إلى تمرد الستينيات، إلى إسراف السبعينيات والطامة الكبرى المتمثلة فى الإيدز. وها نحن الآن نعيش على رائحة المحارق الجنائزية"(١١٤) .

وهذا يعنى بالتأكيد أنه علينا ألا نمحو أحد نصفى الثقافة متمثلاً فى التقاليد اليهودية المسيحية التى تؤيد أبوللو، ولا يجب مع ذلك أن نسمح للأخير بأن ينفى تماماً البعد الديونسيوسى الذى تربطه "باليا" بالوثنية، أو ما قبل التقاليد المسيحية[١١٥] . لقد اعتقد نيتشه عموماً أننا كنا فى حاجة إلى خلق نظام جديد من شأنه أن يسمح بإنعاش البواعث الديونسيوسية. وتتفق "باليا" مع هذه الرؤية رغم مخاوفها التى عبرت عنها فى الإيدز. فلغتها ونموذج أطروحاتها غالبًا ما يُقصد بها الانقضاض على عوائق المجتمع والأيدلوجية المعاصرة التى تقف دائمًا ضد ديونسيوس. ولكنها دائمًا على استعداد؛ شأنها شأن "نيتشه"؛ لإدراك الحاجة إلى أبوللو فى سبيل درء هذا النوع من القنوط والتدمير البالغ، الذى وجد التعبير عنه على سبيل المثال فى وباء الإيدز.

إن رؤية باليا من شأنها أن توحى بإلقاء الضوء على طريقة فى الحياة، تشبه تلك الطريقة التى جهر بها نيتشه. وهى فى هذه الحالة متمثلة فى أخلاقيات للفردية المتطرفة. فكى نحطم أغلال أبوللو ونسمح بالتعبير الحر عن غرائزنا، وكى نتفادى الأشكال المدمرة لقمع الذات، يقتضى الأمر بنا أن نسمح للأفراد بانتهاج أية حياة يريدون الانخراط فيها، شريطة ألا يضروا بالآخرين. فالأمر بالنسبة لـ "باليا"– وليس بالضرورة حسبما يرى نيتشه– أن ننتهج طريقتنا فى الحياة أيًا كانت مغبة هذه الطريقة. وهذه الرؤية تجعل من الفن الإباحى ضرورة وجزءًا طبيعيًا من الحياة بالنسبة لـ "باليا". وخلافًا لكل من "ماكينون" و"دوركن" اللتين تدفعان بأن الفن الإباحى يرمز إلى الاغتصاب، وحاجة الرجل إلى إخضاع النساء، ترى باليا فى هذا النوع من الفن حاجة إلى تحقيق التواصل مع جميع الرغبات التى تولدها الطبيعة. فالطبيعة التى ستبقى دوماً مسجاة فى كنف الغموض، دائمًا ما تطلق العنان لمخيلة هائجة تقودنا إلى الاعتناق العاطفى لطرق حياة غير تقليدية. فالرغبات المستمرة وغير المنصاعة، كما صورها الفن الإباحى، هى كنه الحياة. "وبعيداً عن تسميمه للعقول، فإن الفن الإباحى يظهر أعمق حقائق الحياة الجنسية عارية من الطلاء الرومانتيكى"[١١٦] . فهو فى الحقيقة يدل على "أن لدينا لهيبًا متأججًا وأبديًا من الرغبة التى لا يعتريها إنهاك، أو عجز، أو شيخوخة، أو موت"[١١٧] .

وعلى غرار نيتشه، تعنى مقاربة "باليا" تأسيس قيم جديدة تساعد فى إعطاء مغزى جوهرى وهدف للحياة. ولتحقيق هذا الهدف، فنحن فى حاجة إلى أن نكون تلك الشخصية الاستثنائية الخلاقة القائمة بذاتها التى تتحدى ما يوجد من معايير والتى تفصح أيضًا فى الوقت نفسه عن الإرادوية اللازمة لخلق أساس لطرق جديدة للرؤية والفهم.

ولكن ماذا لو كانت حتمية القوى الاجتماعية وعلاقات القوة التى نجد أنفسنا فيها تمنعنا من التفكير خارج العلاقات الجندرية الحالية؟ وقد تسأل إحدى النسويات هذا السؤال، مستعينة فى ذلك بما طرحه ميشيل فوكو الذى قيم إمكانية التغير الراديكالى للمجتمع على أنه أصبح مكشوفًا. وبالفعل نجد "باتلر" **Butler** تقدم حجة حول الجندر، تصفه كنتيجة للقوى الاجتماعية التى تعد إلى حد كبير خارج سيطرتنا الإرادوية[١١٨] . وتسير باتلر على نهج فوكو، فى البرهنة على أن الكائنات البشرية لا توجد منفصلة قائمة بحد ذاتها. لأنه بسبب حبائل مع القوة، لا توجد لدينا طريقة لتحديد أنفسنا كمنفصلين عن القوة الاجتماعية التى تشكلنا وتشكل هويتنا. وبالتالى، تدفع باتلر بأننا لا نمتلك وسائل مستقلة من وصف القيمة، أو العدالة أو المنافع الاجتماعية. ومن ثم تصنف باتلر هنا كناقدة لأى موقف نسوى، يدفع بأننا يمكننا بسهولة تغيير المجتمع من خلال حلول سياسية مبسطة.

وفى هذه الرؤية يأتى المجتمع المدنى كساحة تعرف فيه وتصاغ الهوية الجندرية، أو هوية النوع الاجتماعى. ولا يمكن أن تكون هناك أشياء من قبيل "ليبرالية" أو "حقوق"، كما هى مفهومة تقليديًا. لأن هذه المفاهيم تعد أيضًا عناصر من صناعة تشكيل الهوية. فعندما نقوم بـ "تحرك حر" وفق باتلر، فإننا نقوم فقط بالأداء وفق تلك الأدوار والمعانى التى تم تحديدها بالفعل قبل أن نتخذ قراراتنا. ومن ثم، فليس فعل الدولة هو المصدر الرئيسى للقيود على الحرية، بل المجتمع نفسه الذى حدد بالفعل هوياتنا ومجموعة الخيارات المتاحة. والحجة الرئيسية عند باتلر، تتمثل فى أن النوع الاجتماعى/ الجندر هو أحد الأمثلة الرئيسية على هذا التشكيل الاجتماعى. فالنوع

الاجتماعى لا يوجد سوى فى سياق معناه الاجتماعى، وتشكيل هذا المعنى الاجتماعى يرتبط بمجموعة معقدة من علاقات القوة التى تتمثل أهدافها الرئيسية فى استدامة نفسها. ومن ثم فلا يوجد ما يسمى النوع الاجتماعى والتفريق الطبيعى بين الذكر والأنثى الذى يمكن يومًا ما أن يصبحا "متكافئين"(١١٩).

على السطح يبدو التناول الحتمى لهوية النوع الاجتماعى لا تتيح أية مساحة، لأى شيء قد نضعه فى الاعتبار كفعل حر ومعقل. ولكن باتلر بالرغم من ذلك تقدم لنا وصفًا لكيف يمكن للفرد أن يصنع القرار. فالفاعلية السياسية- التى تتمثل فى الفعل أو التوكيد فى المجتمع المدنى- لا تحدث سوى عندما توجد إخفاقات وتناقضات داخل قوى السلطة التى تعمل على ذاتها. وتلاقى القوى وتعايشها مع بعضها البعض على أساس الجسم المتشكل "ينتج إمكانية إعادة التشكل المعقد وإعادة الانتشار"(١٢٠). وفيما تتجمع قوى السلطة فى إطار فرد ما وحوله، فإنها تدخل أحيانًا فى صراع أو عدم اتساق مع بعضها البعض. وعندما "تحتك هذه القوى مع بعضها البعض، فإنها تخلق وضعًا للفرد يتجلى كعمل سياسى. ومن ثم فالصراعات داخل المجتمع المدنى، هى التى تسمح بإمكانية التغيير وإعادة تشكل علاقات القوة.

وتستدعى باتلر فى حجتها الطبيعة الاحتوائية للقوة/ السلطة التى وصفها فوكو. وفى الاستجابة لباتلر قد يتساءل المرء ما إذا كان تحليلها لتأثيرات القوة على الشخص، يمثل القصة الكاملة لمشكلة الفاعلية. لقد أقر فوكو نفسه بإمكانية تحقيق رعاية للذات. فإذا كان هذا ممكنًا عند باتلر، فأين وكيف يمكن أن يحدث؟ قد نجيب على هذا السؤال بأننا فى الغالب نرى أمثلة عن مقاومة الظلم، داخل سياقات تبدو شديدة الصعوبة. وقد تدفع "باليا" فى مواجهة باتلر بأن الفاعلين السياسيين، غالبًا ما يظهرون ويقاومون بطرق جديدة وغير متوقعة، بالرغم مما يبدو وكأنها سياقات حتمية. ففى حالات القمع الشديدة، على سبيل المثال، نجد أمثلة دالة كمارتن لوثر كينج والمهاتما غاندى. فكل قمع من قوى اجتماعية معينة، يبدو دائمًا قابعًا تحت السطح. وبرؤية أكثر تفاؤلاً لعديد من المنظرات اللاتى ناقشناهن فى هذا الفصل، فإن الأمل فى

مجتمع حر ومتكافئ، يمكن تتبعه حتى مع وجود استبعاد النساء وقمعهن فى تاريخ الحياة السياسية. الشيء الذى يجب عمله هو مجرد إتاحة المجال لسماع أصوات ومنظورات المستبعدين، وأن تلقى اهتماماً. فهذا من شأنه أن يقوض، فى نهاية الأمر، المعانى الحتمية التى تأخذ طابعاً جندرياً، والتى تحددها باتلر.

وبناء على هذا التضاد بين المنظورات النيشتوية والفوكوية، حول النسوية والرؤى التى ناقشناها فى الجزئيات السابقة، ما الذى يحتمل أن تقوله باليا وباتلر بالنسبة للمناقشات الأخرى للمجتمع المدنى، المطروحة من قبل النسويات الأخريات فى هذا الفصل؟ فى المقام الأول، ستدفع باليا وباتلر بأن معظم النسويات كن ضحايا لأيديولوجيتهن. فهن- تحت مسمى السعى إلى خلق مجتمع مدنى داخل نظام يمحو البطريركية، ويحفظ الحقوق الكاملة للنساء- قد انتهى بهن الحال إلى الإخفاق فى الإمساك بالمشكلات الحقيقية التى تهدد الحرية التى تسعى النساء إليها. أما أخلاقيات "إلشتاين" و"جيليجان" الخاصة بالعناية، فمن شأنها أن تنعش المجتمع المدنى بمطالبة النساء والرجال أن يكبحوا/ ن حاجاتهم/ هن، بحيث يمكن للجميع التواصل معًا فى مجتمعات تحفّها المسئوليات والهم المشترك. وستسأل باليا ما إذا كانت وجهة النظر هذه لا تميل إلى تكميم تلك الأصوات الداخلية الفريدة لدى الناس، وإجبارهم على إخضاع غرائزهم الديونسيوسية من أجل أن يكونوا رفقاء ببعضهم البعض؟ وسوف تدفع باتلر بأن أخلاقيات الرعاية، لا المصدر الحقيقى لليبرالية، تمثل بناء اجتماعيًا يعمل كعنصر قوة داعمة للفروق الأساسية بين الجنسين.

ولحجة أوكين ونوسباوم الخاصة بالحياد الجنسى، أن تخلق صعوبات شبيهة فى رأى "باليا". ففكرة تحييد الجنس أو النوع gender neutral كأساس لتأمين نفس الحقوق للجميع، قد لا تكون جديرة بالثناء. حيث قد يتحتم على الناس من أجل تحقيق هذا الشرط، أن يتقبلوا معايير وقيوداً عامة. ولكن فى سبيل ذلك قد يتحتم أيضًا قمع كثير من الأشواق المنبعثة عن البعد الديونسيوسى فى الحياة. هل سيتاح للفرد المتميز الحقيقى أى تعبير عن نفسه فى هذا النظام؟ ومن ثم ستتساءل "باليا" ما إذا كان

موقف "أوكين" سيهبط بمستوى الجميع إلى نفس المستوى من الحياة العادية mediocrity، بحيث يمكن للجميع الحصول على نفس الحقوق. فى المقابل كان من شأن باتلر أن تدفع بأن "الحيادية الجنسية" البسيطة والرسمية، لن تحل أياً من المشكلات المرتبطة بالبناء الاجتماعى للنوع الاجتماعى/ الجندر، ومن شأنها أن تخدم فقط فى إضفاء الغموض على المعانى والهويات المحددة للجندر فى المجتمع.

أما دعوة هارتسوك لثورة ماركسية، من أجل الإطاحة بالنظام الرأسمالى، ستكون بمثابة الوجهة الخاطئة بالنسبة لـ "باليا" و"باتلر". حيث من شأن "باليا" أن تذود عن الرأسمالية لما تقوم به من تشجيع للأنانية المجسدة كاملة، والتى توجد فى قلب جميع الأنشطة داخل نظام السوق. فكيف دون ذلك سيفصح المرء عن إرادة القوة؟ إن تمسك "نيتشه" و"باليا" بإرادة القوة، يقود إلى تدعيم كل منهما لصيغة متطرفة من الفردية البرجوازية. ذلك النمط بعينه الذى نعته ماركس بأنه مصدر جميع ما هو خاطئ فى المجتمع المدنى. ولباتلر أن تدفع بأن العلاقات الاقتصادية كانت مجرد جزء من مشكلة علاقات الجندر فى المجتمع، وقد اعتُبرت بنسبة أكبر نتيجةً، وليست سبباً، لعدم المساواة بين الجنسين.

وبعد أن تصورنا كيف كان لـ "باليا" أن تنتقد كل واحدة من الكاتبات المذكورات، دعونا نتخيل العكس: كيف كان لكل منهن أن ترد على النسويات المتّبعات لنهجى نيشته وفوكو. والحقيقة أن الكاتبات السابقات- وإلى درجة ما- قد استجبن بالفعل لهذه الانتقادات الأكثر راديكالية، كما وصفنا بوضوح عندما ناقشنا دفاع نوسباوم عن الليبرالية. وكثيرات من النسويات ممن دافعن عن حلول للمجتمع المدنى، يقدمن حججهن ليس فقط نيابة عن المساواة بين الجنسين، بل أيضاً ضد نسويات أخريات يختلفن مع وجهات نظرهن الفكرية وتكتيكاتهن السياسية.

فنرى أن سياسة المواساة عند "إلشتاين"، كان من شأنها أن تتسامح مع "باليا" و"باتلر". لكن "إلشتاين" لن ترى "باليا" أو "باتلر" جزءاً حيوياً فى أجندتها السياسية. حيث كان لـ "إلشتاين" أن تتساءل: كيف لأحد ممن يجهرون بفردية باليا أو بنيوية باتلر

أن يطور من علاقات العناية والاهتمام- التى من شأنها أن ترسى شعوراً بالمسئولية- أهدافًا وغايات تتجاوز الحاجات الخاصة للفرد؟

ستردّ "أوكين" ونوسباوم على باليا وباتلر، قائلة: إن مذهب تحييد الجنس لا يتطلب قيوداً تهبط بالجميع إلى مستوى حياة عادية، كى يتمكنوا من الحصول على نفس الحقوق. فالحقيقة أن تحييد الجنس سيمنح الأفراد فرصة الدخول إلى مجالات فى الحياة، كانت فيما سبق ممنوعة لا يجدون سبيلاً إليها. والواقع أن القائمة التى تشمل الذين سيتمتعون بالفرص الجديدة كمحصلة لتحييد الجنس، ستضم باليا وبالتر نفسهيما. وعموماً فإن حججهما ستعتبر من قبل معظم الناس شائكة جداً، وخارجة عن العرف. ومن الوارد أن تتقبل "باليا" و"باتلر" هذا البعد الإيجابى لليبرالية كتقدم، ولكن كلاً منهما ستدفع بأن هذا التقدم لا يفعل شيئًا لمحاربة المصادر الاجتماعية الأكثر عمقًا للبطريركية.

ومثلما ستدفع "ماكينون" ضد تدعيم "باليا" المتفانى للحقوق الفردية (ودفعمها للفن الإباحى)، فإنها قد تدفع أيضًا بأن حجة "باتلر" تذهب بالنقد النسوى بعيداً جداً. وتعتقد "ماكينون" أن الأمر يتوقف بالكامل على قوة المرأة، لاتخاذ تحرك أو فعل اجتماعى فى سياقات قانونية- الحرب الاجتماعية ضد الفن الإباحى مثال هنا. سيكون من الخطأ أن نفترض، وفق ماكينون، أن المرأة لديها القدرة على القيام بمجموعة محدودة فقط من الأعمال فى النموذج الاجتماعى الحالى. وربما قد تتفق ماكينون (بناء على إخفاقها فى تحقيق قيود على الإباحية) مع باليا وباتلر، على أن التحول الأكثر شمولاً للمجتمع أمر مطلوب فى هذه الحالة، التعديل البسيط للقوانين.

أما الماركسيات من أمثال "هارتسوك" سيردّن على اتهامات باليا قائلات إن باليا مثلها مثل نيتشه؛ كما أشرنا من قبل؛ تمثل نوعًا من الفردية البرجوازية المدمرة. فالحقيقة أن المنظور الماركسى هنا سيشير إلى أن باليا مجرد نوع من المشروع الحر الرأسمالى المتسلق، الذى لا يريد لأى شىء أن يعوقه أو يثنيه عن تتبع اللذة، أو إذا أمكن القول: عن تتبع أرباحها من الكتب التى تروجها. فالماركسيات سيدفعن بأن لا

"باليا" ولا "باتلر" تسمحان بإمكانية خلق مجتمعات يحدد فيها العمال معًا أساس نمط من العمل، يسمح بالتطوير الكامل لقدرات كل شخص.

٥ . الرد والرد المضاد

فى ضوء ما تقدم من نقد، سيتفق أولئك الملتزمون بمجتمع مدنى حر ومتساو، على أن التقدم يجب أن يتم بغرض تحقيق الفرصة للمرأة للتمتع بالمشاركة الكاملة فى المجتمع المدنى. وأهم ما فى الأمر هنا أن المساواة الموعودة لجميع الناس فى العالم العام، لا يمكن إدراكها بشكل كامل بالنسبة للنساء، إلا عندما يتحول العالم الخاص إلى وضع تعم فيه المساواة الرجال والنساء بالدرجة نفسها. حيث لا بد أن تكون هناك مشاركة فى الواجبات المنزلية، واحترام متبادل لحاجات كل من أعضاء المنزل، والتزام عام واسع من قبل أعضاء المنزل بالدفاع عن حق كل شخص فى المشاركة الكاملة فى المجال العام.

ولننظر باختصار فى إمكانيات الرؤية الليبرالية للمجتمع المدنى، فى ضوء بعض التيمات الخاصة بالنقد النسوى. وقد يقبل "رولز" النقد الذى وجهته إليه كل من "باتمان" و"أوكين" و"نوسباوم" وغيرهن، بغرض التعرف الأفضل على تعقيد المشكلات الخاصة بالنوع الاجتماعى/ الجندر فى المجتمع المدنى. ومن ثم كان لرولز أن يقر بأن هذا التمييز بين العام والخاص، قد يكون تبسيطيًا أكثر من اللازم. ويعترف بأن علينا اتخاذ بعض القرارات فيما يتعلق بـ "المجال الخاص" خلف حجاب الجهل. بل إن رولز قد يكون على استعداد لإعطاء أهمية تطوير أخلاق الرعاية التى تشير إليها إلشتاين وجيلجيان، للسماح قدر الإمكان لمقاربة حقيقية أكثر جدية، ومرتبطة بسياق الأسر والأفراد الذين يشكلون المجتمع.

وقد يرفض رولز أية رؤية تميل إلى وضع النساء معًا فى سلة واحدة كطبقة، على غرار ما فعلت "ماكينون" و"هارتسوك"، ما لم يكن ظاهراً بالطبع أن النساء كطبقة يقعن فى فئة الأعضاء الأسوأ حالاً فى المجتمع، من زاوية اقتصادية، واجتماعية. إلا أن رولز

سيشير بالتأكيد إلى أن القمع ليس واقعًا على جميع النساء بالقدر نفسه. فضلاً عما قد حدث من تقدم لبعض النساء، بما يتوافق مع ما طرحته مبادئه في العدالة. وبالتالى سيود رولز أن يعرف كيف للنساء اللائى لا يعملن بكفاءة نساء أخريات، أن يحصلن على فرص داعمة. وبطرحه هذا السؤال يشير "رولز" بأن هناك عوامل أخرى غير النوع، تقحم نفسها على فرص النجاح. ولن يغفل رولز ما يتعلق بالاقتصاد والتعليم والسلوك الاجتماعى التقدمى، بل سيرى أن حل هذه المشكلات، يكون من منظور ليبرالى يؤكد على مطالب العدالة بالإشارة إلى الحقوق الفردية.

وبالاستفادة من النظام القانونى ورفع الدعاوى ضد انتهاكات الحقوق، تلتزم "ماكينون" بصيغة من النظرية السياسية الليبرالية. والاختلاف سيحدث برغم ذلك، عندما نأتى إلى تحديد الحريات الضرورية فى إطار ليبرالى. وقد تدفع "ماكينون" بأن إخفاق رولز فى تضمين وجهة نظر النساء، داخل الوضع الأصلى ليس سوى إغفال ينبثق عن نظام الهيمنة الذكورية. لذلك فبدون أن تكون هذه السيطرة ومظاهرها فى المجتمع مستهدفة، فإن أية مناقشة للحقوق ستؤدى إلى حلول من شأنها فقط تدعيم قمع المرأة.

أما باليا، فكانت ستجد صعوبة فى مقاربة "رولز"، ولكن لأسباب لم يناقشها الآخرون. فقد تشكك باليا فى رؤية رولز بالنسبة لما يشكل الفردية الحقيقية. فالفرد عند رولز- فى الوضع الأصلى- فى نظر باليا قد يكون متصوَّرًا فى صورة شخص أكثر حذرًا من اللازم، شخص متردد بشكل عام فى الانخراط داخل نشاط يتسم بدرجة عالية من المغامرة. الفرد عند رولز من شأنه أن ينجذب إلى تأمين عديد من الفئات الاجتماعية الموجودة فى سياق المجتمع المدنى. لكن باليا ستطالب بمساحة فى المجتمع، يقف فيها الأفراد بأنفسهم على استعداد للمخاطرة، والمغامرة فى صالح أهدافهم، مترددين فى الدخول إلى الأنظمة الجماعية للمجتمع المدنى؛ لخوفهم من أن تفقدهم هذه البيئة فرصتهم فى حياة فردية حقيقية. وكان لـ "رولز" أن يرد شاكيًا من أن رؤية باليا لطبيعة الأفراد، تعد فى أساسها دعوة لمنح حقوق خاصة وامتيازات للأقلية، النخبة

الأرستقراطية عند نيتشه. ومن هنا سيتساءل "رولز" فى الأساس، ما إذا كانت النزعة الفردية عند باليا قادرة على تقديم المساندة الكاملة لتلك الحاجة إلى مد الحماية التى توفرها مبادئ المجتمع المدنى الليبرالى لتشمل الجميع، أم لا؟

فى نهاية الأمر، وبناء على سياق مناقشتنا ومحتوى هذا الجدال، فإن المجتمع المدنى الذى يجب أن يوفر دفاعًا قويًا ضد النقد النسوى، أو أن يعدل افتراضاتها ومقارباتها. ولأن المساواة بين الجنسين تبدو عميقة ومعقدة، فإن هذه المشكلة تتطلب اهتمامًا ونقاشًا جادًا لما يجب علينا جميعًا عمله لجعل المجتمع المدنى أكثر رحابة، وساحة أكثر عدلاً.

٦ . النسوية ما وراء النوع الاجتماعى: المجال المتسع للمشروع النسوى

كما هو واضح لدى كثير من المفكرات والمفكرين الذين ناقشناهم فى هذا الفصل، أن القضايا الاجتماعية للنسوية تزداد تحركًا إلى ما وراء الاهتمام المقصور على النوع الاجتماعى/ الجندر. وتوجد كثيرات من المنظرات النسويات يدفعن بالحجة بأن المشروع السياسى النسوى يتطلب أيضًا التزامًا بنضالات أخرى للتكافؤ والعدالة الاجتماعية. وغالبًا ما نجد هؤلاء المنظرات يبرهن على أن النضالات من أجل النوع الاجتماعى والعدالة العرقية والاقتصادية، ترتبط ببعضها البعض أخلاقيًا واجتماعياً وسياسيًا. وهذه الحجة تشير إلى أنه من غير الكاف أن نكون ببساطة مجرد "نسويين"، وأن التحول إلى مجتمع مدنى أكثر عدالة، حتى من منظور نسوى يتطلب تغييرًا فى أشكال أخرى من الظلم.

وفى كتابها العدالة المقطوعة **Justice Interruptus** تؤكد "نانسى فريزر" **Nancy Fraser** على التكافؤ الاقتصادى كشرط لازم وضرورى للعدالة فى نظام ديمقراطى. وفى هذا الكتاب تتعامل الكاتبة تعاملاً رئيسيًا مع الاقتصاد فى ارتباطه بالمشروع النسوى للتحرر والاحتواء/ المشاركة، فهى تدمج اعتبارات تتعلق بالعرق والثقافة بوصفها

مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالمهمة الأكبر من العمل نحو مجتمع مكتمل العدالة. وتعد العدالة الاقتصادية جزءًا مكملاً للمشروع السياسى للاحتواء، وتشير أيضًا إلى شروط أخرى من انعدام المساواة يجب أن نظهرها فى نضالنا ضد القمع، وهو ما لا يمكن أن يتحقق إلا فى إطار سياق أوسع من الاعتراف بأشكال أخرى من الاستبعاد الاجتماعى والقمع.

الخطوة الأولى فى المشروع النسوى، كما تقول "فريزر" هى إلغاء قوانين النوع الاجتماعى/ الجندر الموجودة فى المجتمع، والتى تضع المرأة فى منزلة أقل من منزلة الرجل. والسبب فى هذا حسبما تقول فريزر: "لتفكيك هذه الأدوار وقوانينها الثقافية النافذة لقلب ذلك النظام"(١٢١) . وتميز فريزر علاقات القوة التى تخلق معانى النوع الاجتماعى، ولكنها على خلاف باتلر تدفع بأن وعينا بمكانة القوة فى السياسة، لا يجب أن يمنعنا من محاولة تحديد و"تفكيك" البنيات القمعية، مثل الهرمية الجنسية، أو النوعية/ الجندرية. وهذا الهدف لا يتطلب نظرية للقوة فحسب، بل أيضًا نظرية من شأنها مؤازرة التحرر من القمع.

وإلى جانب الاعتبارات الخاصة بالفروق بين الجنسين، فإن تحدى تعدد الثقافات للسياسة، يقودنا أيضًا إلى مناقشات للفروق السياسية. وفق هذا التحدى، غالبًا ما تخفق نظريات الديمقراطية فى التفكير فى وجهات نظر ثقافية بديلة، عند وصف وإضفاء المثالية على الواقع السياسى. وبدلاً من ذلك، هناك بعض الحجج ترى أن الافتراضات الثقافية لمن هم فى السلطة موجودة فى الأخلاقية التى تعطى المزايا لمن يعتنق مثل هذه الافتراضات، وتستبعد من لا يعتنقونها. ومن المفترض فينا أن نكون راغبين فى تصحيح هذا الاستبعاد، بافتراض أن الثقافات الأخرى قد تضيف بصيرة قيّمة للاعتبارات الأخلاقية فى المجتمع المدنى، أو على الأقل تكشف لنا انحيازنا الثقافى. (سيرد مزيد من النقاش حول التحدى المتعلق بالتعددية الثقافية فى الفصل التالى).

تعتقد فريزر أن استبعاد النوع الاجتماعى/ الجندر والثقافة، يمكن تناوله عندما لا نرى المجتمع المدنى كـ "مجال عام" منفرد، بل كمجموعة من "المجـالات العامة".

ففى هذه المجالات البديلة، يمكن لنوع من الناس أن يعبروا عن خبراتهم، ويتجادلوا فى قضايا عامة. ويتأصل تحبيذ فريزر لـ "تعددية المجالات العامة" فى فهمها لما هو مطلوب فى عالم متنوع ومختلف. "يمكننا أن نخلص من هذا بأن فكرة المجتمع المتكافئ ومتعدد الثقافات، لا تكون ذات معنى، إلا إذا افترضنا تعددية المجالات العامة التى تشارك فيها جماعات ذات قيم متنوعة ومختلفة"(١٢٢) . فعندما ينتشر الخطاب الاستبعادى- المقصود فى هذه الحالة استبعاد النساء- فى المجال العام، يكون من المطلوب وجود مجالات عامة أخرى يتم فيها التعبير عن رؤى بديلة. أى أنه للتعبير عن أنفسهم فى مجتمع مدنى يهدف إلى الاعتبار المتكافئ، يجب على النساء أن يكون لديهن أولاً خطابهن الخاص، وألا يكن مجبرات على الانصياع إلى مجال عام واحد وشامل(١٢٣) . وتحدد فريزر "مجالاً عامًا بديلاً" كمجال مفيد، لأنه يتيح للجماعات المهمشة أن تعبر عن نفسها بطرق قد لا تكون ممكنة فى معظم النماج الشائعة من الخطاب العام. ووجه الإفادة الأخرى أن المجالات العامة البديلة، يمكن أن تعمل على تحدى المجال العام السائد، وأحيانًا تمتد بحيث تفرض طريقتها على اهتمامات أوسع. والحركات الاجتماعية الناجحة فى مجالىّ الحقوق المدنية وحقوق المرأة، قد تعرف كأمثلة على هذه الظاهرة.

وفى مناقشتها لتنوع المجالات العامة التى تعيش فيها النساء، وغيرهن من الجماعات الثقافية، توضح فريزر أهمية "الاعتراف" فى منح الناس شعوراً بالكرامة وقيمة الذات. وهما أهم الإنجازات التى يمكن للناس نيلها. ولكن الأمر الغالب، أن جماعات بعينها- والمقصود هنا النساء- قد حرمن من هذا الاعتراف. ماذا يعنى أن تكون محروماً من الاعتراف بك؟ إن هويات الناس تعرف فى ضوء قيم جوهرية، وطرق للحياة تقوم الجماعات بحمايتها. وعندما يمنح المجتمع هذه الجماعات الاحترام والاعتبار لهوية أعضائها، فإنهم يتلقون اعترافًا بهم، ومن خلال هذا الاعتراف تتحقق القيمة الذاتية والكرامة. فالاعتراف يُنكَر على فئات معينة، عندما يحرمهم المجتمع من احترام هويتهم. وهذه الوقائع تحدث عندما ينكر المجتمع ككل، أو أجزاء منه، الصفة والقيم الجوهرية للجماعة التى يكون هؤلاء أعضاء فيها.

ولنفترض أن المجتمع استجاب لتلبية مطلب الاعتراف. فى رأى فريزر تظل هذه الخطوة المهمة غير كافية لتحقيق العدالة للجماعة المقصودة. وهذا لأن الخطاب حول العدالة- ما يعنى وجود معاملة عادلة فى المجتمع- يمثل قضية تضم بين جنباتها سياسات "شاملة"، نعرف عن طريقها المنافع المشتركة المهمة التى يفترض أن يمتلكها الجميع بغض النظر عن الهويات. وهنا تردد فريزر صدى حجة إلشتاين فيما يتعلق بالفائدة التربوية للاحتواء التى ناقشناها فى هذا الفصل.

فعلى حذو من يتعاملوا مع الاقتصاد معاملة جادة، تدفع فريزر بأن النضال من أجل الاعتراف ليس كافيًا، بل يجب أن يكون مرتبطًا بنضالات من أجل إعادة التوزيع(١٢٤) . إذن إلى جانب الاعتراف ينبغى أن يمنح الناس تلك المنافع الأساسية التى يستحقون امتلاكها. وفى سياق الخطاب الذى يشمل الاهتمام بإعادة التوزيع، فإن كل أشكال انعدام المساواة يجب تناولها بغرض تمرير المقاربة النسوية فى السياسة. وبهذه الطريقة، تشير فريزر إلى أن النسويات ينبغى عليهن أن يوجهن جدل المساواة/ التفرقة، إلى الاهتمام بـ "الفروق المتقاطعة" المتعددة(١٢٥) . وتدفع أيضًا ضد فهم الفروق كأمر "طبيعى" بأننا ما زلنا نحتاج إلى طريقة ما لنقيم معياريًا للفروق المختلفة ولعلاقتها بانعدام المساواة.

مفكرة أخرى تحاول نقل النسوية إلى ما وراء اعتبارات النوع الاجتماعى. وهى "بل هوكز" bell hooks (لا تكتب هوكز اسمها بالأحرف الكبيرة عالميًا، وتقنع بالتشديد على دلالة الأفكار التى تعبر عنها، بدلاً من اسم المؤلف). وفى كتاباتها تعرض هوكز نقدًا لنظرية النسويات كما تم إدراكها تاريخيًا وتطبيقها على الخطاب السياسى. وتعد مناقشتها مفيدة فى إظهار الاستخدامات السياسية السيئة للاختلاف، وفى الارتباط البينى الداخلى لجميع أشكال القمع والاحتواء السياسى. والحجة المحورية فى كتاب هوكز النظرية النسوية: من الهامش إلى المركز Feminist Theory: from Margin to Center تتمثل فى أنه للتغلب على السيطرة الجنسية، يجب أن نتغلب أولاً على التناقضات وأشكال القمع داخل النظرية النسوية نفسها. وترى هوكز أن هذه التناقضات وأنواع

القمع، تتخذ أشكالاً من العنصرية واستبعاد الرجال والمفاهيم الخاطئة للسلطة، ورؤية العمل والتحرر الجنسي. فبقدر ما تظل هذه الافتراضات المتعلقة بهذه القضايا متخندقة في نظم من السيطرة والقمع، ترى هوكز أن النسوية نفسها لن تستطيع التغلب على استغلال وإساءة الإدارة، داخل المجتمع البطريركي.

واتفاقًا مع نسويات مثل هارتسوك وفريزر، تعتقد هوكز أن تحقيق التقدم للنسوية يجب أن يشمل الاعتبارات الاقتصادية. وعلى عكس كثير من النسويات اللائي يغفلن تيمة العمل، تنتقد هوكز الطريقة التي نظرت بها بعض النسويات إلى العمل لخدمة الوظيفة التحررية في المجتمع. فبمحاولة الهروب من حدود العمل المنزلي، اعتقدت النساء من الطبقة العليا والمتوسطة، أن الهدف الرئيسي للحركة النسوية كان في إدخالهن إلى أماكن العمل. والمشكلة هي أن النساء "كعاملات، وفقيرات، وطبقة عاملة، عرفن من خبراتهن أن العمل لم يكن منجزًا على المستوى الشخصي، ولا في الوقت نفسه محررًا؛ أي كان في جزء كبير منه استغلاليًا ومهينًا"(١٢٦) . وسرعان ما يدرك المرء أن العثور على مكان "أرفع" في عالم العمل لا يفيد شيئًا في التحرر من الهيمنة البطريركية.

وتصف هوكز أيضًا الطريقة التي تستغل بها مفاهيمُ العمل الرأسمالية المرأةَ استغلالاً سيكولوجيًا. فالأيديولوجية القائمة على الجنس، تعلم أن العمل القيّم الوحيد، هو العمل الذي ينتج مباشرة مكسبًا اقتصاديًا. فنحن نثمن العمل المنزلي، على سبيل المثال، فقط إذا كان مدفوع الأجر (كما تشير أوكين وأخريات). والمشروع النسوي وفق هوكز يحتاج إلى التعرف على القيمة التي تنطوي عليها كل الأعمال التي تقوم بها المرأة. مع المفهوم الرأسمالي يمكن إيجاد دلالة العمل فقط في قيمتها التبادلية. وفي سياق نقاش حول المجتمع المدني، فإن هذا قد يعني تطور الفضيلة المدنية التي تعترف بقيمة إسهامات المجتمع المدني التي تتجاوز الاعتبارات المالية.

وفي النهاية تدعو هوكز النسويات ألا يفقدن إدراك الحاجة إلى إحداث تغيير شامل للمجتمع. ويبدو أن خوفها الأكبر في هذا الصدد من أن النسويات قد يتجاهلن

الأهداف الأكثر أهمية للعدالة الاجتماعية أثناء بذلهن جهوداً محلية من أجل التحرر والمساواة. وهى تدرك أن "النظم الاجتماعية الجديدة، توضع تدريجيًا"(١٢٧) . ومن هنا تقر بحاجة النسوية إلى الانخراط فى مشاريع محلية من التحركات والعمل السياسى، ولكن دائمًا برؤية مفادها أن الهدف اللازم والمظلل، هو إنهاء القمع الجنسى. وفى النهاية إلغاء القمع على مستوى المجتمع. ونحن نقوم بذلك عبر عمل أى شىء نستطيعه؛ لضمان أن "خبرات الناس الهامشيين ممن يعانون القمع الجنسى وغيره من أشكال القمع الجماعى، معروفين ومفهومين ومخاطبين ومندمجين"(١٢٨) . وبالرغم من أن هوكز تقيد معظم تحليلاتها بطرق يمكن فيها لمنظور المرأة السوداء أن يقدم بصيرة فى المشروع النسوى، فمن الأهمية الاعتراف بأن هناك جماعات أخرى قد تكون قادرة على عرض منظورات مستبصرة مشابهة عن القمع. وهذه تشمل دون حصر الجماعات الفقيرة والمهمشة جنسيًا، والمعاقين وكبار السن وأجناسًا وثقافات أخرى مهمشة.

إن ما ساقته فريزر وهوكز من حجة، إلى جانب غيرهما من النسويات اللائى عرضنا لهن فى هذا الفصل، يلفت الانتباه إلى حقيقة أن التحديات ما زالت تواجه المجتمع المدنى. وفى الفصل التالى سننظر فى تحد إضافى للاختلاف الثقافى، فى علاقته بالمجتمع المدنى المحلى والدولى. والمفكرات السياسيات اللائى ناقشناهن هنا يذكرننا بأن عملية صنع مجتمع مدنى أكثر احتواءً وحرٍ ومتكافئ، لا يمكن أن يكون طوعًا غير إلزامى. فعندما نتحدث عن أهمية الاحتواء، والحقوق، والمساواة، يجب أن نفكر أيضًا فى حقيقة أننا نواجه مشروعًا يتطلب التزامات أخلاقية وتحركًا/ عملاً. وهذا ما قد يُنسى بسهولة فى مناقشات نظرية عن الديمقراطية والمجتمع المدنى. وقد يكون من الخطورة أن نتخذ نهج "لتعش ودع غيرك يعيش" البسيط، لتناول المجتمع المدنى. لأن هناك كثيراً من العمل يجب إتمامه لتحقيق الاحتواء الفعلى للجماعات المهمشة فى المجتمع. وكمفكرين سياسيين قد نكون قادرين على تأطير رؤية مثالية للديمقراطية، ولكن هذا سيكون جيداً بقدر ما نستطيع وضعه فى الممارسة لمزيد من تحقيق العدالة فى الواقع .

هوامش الفصل الثامن عشر

Jean Bethke Elshtain, Public Man, Private Woman: Women in Social and Political (١)
١٥ , صThought. Princeton: Princeton University Press, 1981).

Ibid., p. 15. (٢)

Ibid., pp. 15-16. (٣)

Carole Pateman, The Disorder of Women. (Stanford: Stanford University Press, (٤)
٢٨,-٣٤ ص ص1989),

See Elshtain, Public Man, Private ١٦٦, فقرة ١١٤. صHegel, Philosophy of Right, (٥)
٧٥,-١٧٤ ص صWoman: Women in Social and Political Thought,

Jean Bethke Elshtain, Public Man, Private Woman: Women in Social and Political (٦)
She provides a close reading of Phenomenology of Spirit to ٧٧,-١٧٥ص ص صThought,
support her position.

John, Stuart Mill, The Subjection of Women, ed. By Susan M. Okin, (Indianapolis: (٧)
. ١ ص Hackett Publishing Co. 1998),

Ibid., pp. 5-6. (٨)

Ibid., pp. 46-47. (٩)

Ibid., p. 47.(١٠)

Ibid., p. 97. (١١)

Ibid., p. 96. (١٢)

Ibid., pp. 102-03.(١٣)

Ibid., p. 104.(١٤)

Ibid., p. 90. (١٥)

Ibid., p. 51. (١٦)

Susan Moller Okin, Women in Western Political Thought, (Princeton: Princeton (١٧)
. ٢٨٨ صUniversity Press, 1979)>

Ibid., p. 229. (١٨)

Ibid., p. 228. (١٩)

Jean Bethke Elshtain, Public Man, Private Woman: Women in Social and Politi- (٢٠)
Italics in text. . ١٤٤ صcal Thought,

Pateman, The Sexual Contract, p. 6. (٢١)

Ibid., p. 129. (٢٢)

(٢٣) Ibid., p. 135.

(٢٤) Ibid., p. 136.

(٢٥) Ibid., pp. 137-38.

(٢٦) Ibid., pp. 138-40.

(٢٧) Susan Moller Okin, Justice, Gender and the Family, (New York: Basic Books, 1989), pp. 128-29.

(٢٨) Ibid., pp. 131-33.

(٢٩) Ibid., pp. 90-91.

(٣٠) Ibid., p. 101.

(٣١) Ibid., p. 101.

(٣٢) Ibid., pp. 102-03.

(٣٣) Ibid., p. 107.

(٣٤) Ibid., p. 103:

للتلخيص مرة أخرى: تقضى مبادئ "رولز" فى العدالة أن يتم تنظيم المؤسسات الأساسية فى المجتمع أولاً من خلال التزام بالحرية الأساسية المتساوية، وثانياً من خلال مبدأ تكافؤ الفرص القائل بأن جميع المناصب فى المجتمع يجب أن تكون متاحة أمام الجميع وأنه عندما تفضى المنافسة إلى وضع يكون فيه لدى البعض ثروة، أو نفوذ أو مسئولية أكبر لا بد أن تعود هذه الفروق بالفائدة على أعضاء المجتمع الأقل حظاً.

(٣٥) Ibid., pp. 103-05.

(٣٦) Ibid., p. 175.

(٣٧) Martha Nussbaum, Sex and Social Justice, (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 118.

(٣٨) المرجع السابق، ص ص ١٠٣-،٥

(٣٩) Okin, Justice, Gender and the Family, pp. 175-76.

(٤٠) Ibid., p. 176.

(٤١) يشمل قانون الأسرة والإجازة الطبية إجراءات تتناول هذه الأمور. وما زال الجدل مستمرا حول هذا القانون وغيره من القوانين التى تتناول قضايا تتعلق بالمساواة بين الجنسين والمعاملة فى أماكن العمل.

(٤٢) Ibid., pp. 177-179.

(٤٣) Ibid., pp. 180-81.

(٤٤) Nussbaum, Sex and Social Justice, p. 135-36.

(٤٥) Catharine A. MacKinnon, Feminism Unmodified, (Cambridge: Harvard University Press, 1987), ص ص ٨، ٢٢، ٣٤

(٤٦) Ibid., p. 16.

(٤٧) Ibid., p. 228.

(٤٨) Catharine, A. MacKinnon, Toward a Feminist Theory of the State, (Cambridge: Harvard University Press, 1989), p. 163.

(٤٩) MacKinnon, Feminism Unmodified, ص ١٦٦.

(٥٠) Ibid., p. 172.

(٥١) Ibid., p. 173.

(٥٢) MacKinnon, Toward a Feminist Theory of the State, ص ١٤٠.

(٥٣) Ibid., pp. 112-13, 128

(٥٤) Ibid., p. 199, also 140.

(٥٥) MacKinnon, Feminism Unmodified, ص ١٧٢.

(٥٦) Ibid., p. 173.

(٥٧) Ibid., pp. 179-80.

(٥٨) Ibid., pp. 184-85.

(٥٩) Ibid., p. 189.

(٦٠) Ibid., p. 175.

(٦١) Catharine A. MacKinnon, Only Words. (Cambridge: Harvard University Press, 1993), ص ص ٩١-٩٢.

(٦٢) Ibid., pp. 11, 14.

(٦٣) Ibid., pp. 38-41.

(٦٤) MacKinnon, Feminism Unmodified, ص ص ١٥٢-٥٣.

(٦٥) MacKinnon, Only Words, ص ص ١٢-١٧.

(٦٦) Ibid., p. 109.

(٦٧) Jean Bethke Elshtain, Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought, ص ص ٣٠٣-٠٤.

(٦٨) Ibid., pp. 312-13.

(٦٩) Ibid., pp. 335-36.

(٧٠) Carol Gilligan, In a Different Voice. (Cambridge: Harvard University Press, 1993; originally published in 1982), ص ص ٧٣, ١٧١.

(٧١) Ibid., pp. 161, 173-74.

(٧٢) Elshtain, Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought, ص ص ٢٢٦-٣٠, ٢٣٦-٣٧; also, ص ٢٢٩.

(٧٣) Ibid., p. 337.

(٧٤) Ibid., p. 348.

(٧٥) Ibid., p. 343.

(٧٦) Ibid., p. 349.

(٧٧) Ibid., p. 350.

(٧٨) Ibid., p. 352.

(٧٩) Nancy C. M. Hartsock, Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism, (New York: Longman, 1993), ص ٢٣٢ .

(٨٠) Ibid., p. 231.

(٨١) Ibid., p. 231

(٨٢) Ibid., p. 234.

(٨٣) Ibid., p. 235.

(٨٤) Ibid., p. 236.

(٨٥) Ibid., pp. 236-37.

(٨٦) Ibid., pp. 238-39.

(٨٧) Ibid., p. 239.

(٨٨) Ibid., p. 240.

(٨٩) Ibid., p. 241.

(٩٠) Ibid., p. 241.

(٩١) Ibid., pp. 242-43.

(٩٢) Ibid., p. 244.

(٩٣) Ibid., p. 245.

(٩٤) Ibid., p. 246.

(٩٥) Ibid., p. 247.

(٩٦) Ibid., p. 247.

(٩٧) Ibid., p. 247.

(٩٨) Camille Paglia, "Sexual Personae: The Cancelled Preface," in Sex, Art, and American Culture, (New York: Vintage Books, 1992), ص ١٠٩ .

(٩٩) Camille Paglia, "No Law in the Arena," in Vamps and Tramps, (New York: Vintage Books, 1994), ص ٣٠ .

(١٠٠) Ibid., pp. 50, 57-58, 69.

(١٠١) Ibid., p. 38.

(١٠٢) Camille Paglia, "The M.I.T Lecture" in Sex, Art and American Culture, ص ٢٣٧ .
Italics in text.

(١٠٣) Camille Paglia, Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson. (New York: Vintage Books, 1990). Italics in text.

(١٠٤) Ibid., p. 33, also 104ص ص ٨، ١٠، ١٢ .

(١٠٥) Ibid., p. 33.

(١٠٦) Paglia, "Sexual Personae: The Cancelled Preface," 106ص ١٠٧ .

Ibid., pp. 105-06. (١٠٧)

Ibid., p. 108. Italics in text. (١٠٨)

Italics in text. ٢٢, ص109 Paglia, "No Law in the Arena," in Vamps and Tramps, (١٠٩)

Ibid., p. 30. (١١٠)

111 Paglia, Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickin- (١١١)
. ٢٣ صson,

Ibid., p. 12. (١١٢)

. ٩٣ ص113 Paglia, "No Law in the Arena," in Vamps and Tramps, (١١٣)

Ibid., p. 93. (١١٤)

Ibid., p. 40. (١١٥)

Ibid., p. 66. (١١٦)

Ibid., p. 66. (١١٧)

See Butler, Gender Trouble, (New York: Routledge, 1999). (١١٨)

Butler, Gender Trouble, p. 180. (١١٩)

Butler, Gender Trouble, pp. 184-85. (١٢٠)

Nancy Fraser, Justice Interruptus, (New York: Routledge, 1997), p. 61. (١٢١)

Ibid., p. 84. (١٢٢)

Ibid., p. 83. (١٢٣)

Ibid., p. 186. (١٢٤)

Ibid., p. 187. (١٢٥)

bell hooks, Feminst Theory: From Margin to Center, (Boston: South End (١٢٦)
Press, 1984), p. 97.

Ibid., p. 159. (١٢٧)

Ibid., p. 161. (١٢٨)

Bryson, Valeri. Feminist Political Theory: An Introduction. New York: Pargon House, 1992.
Elshtain, Jean Bethke. Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought. Princeton; Princeton University Press, 1981.
Gilligan, Carol. In a Different Voice. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
Hartsock, Nancy C. M. Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism. New York: Longman, 1983.
Jagger, Alison M. Feminist Politics and Human Nature, Totowa, N.J.: Rowman & Allanhed, 1983.
MacKinnon, Catharine A. Feminist unmodified. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
-------. Only Words. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
-------. Toward a Feminist Theory of the State. Cambridge: Harvard university Press, 1989.
Mill, John Stuart, edited by Susan M. Okin, The Subjection of Women. Indianapolis: Hockett Publishing Co., 1988.
Okin, Susan Moller, Justice, Gender and the Family. New York: basic Books, 1989.
------. Women in Western Political Thought, Princeton: Princeton University Press, 1979.
Paglia, Camille. Sex, Art, and American Culture. New York: Vintage Books, 1992.
-------. Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson, New York: Vintage Books, 1990.
------. Vamps and Tramps, New York: Vintage Books, 1994.
Pateman, Carole. The Disorder of Women. Stanford: Standard University Press, 19879.
-------. The Sexual Contract. Stanford: Stanford University Press, 1988.
Sunstein, Cass R. edited. Feminist and Political Theory. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Butler Judith. Gender Trouble. New York: Routledge, 1999

الفصل التاسع عشر

التعددية الثقافية والتحديات التى تواجه مجتمعًا مدنيًا عالميًا

١ . مقدمة

المجتمع متعدد الثقافات هو مجتمع يحتوى جماعات مختلفة، ذات تقاليد وخلفيات متنوعة. وبالرغم من هذه الاختلافات، يوجد فى المجتمعات متعددة الثقافات الناجحة، ما يكفى من استقرار وأرضية مشتركة بما يتيح الازدهار لكل طريقة خاصة فى الحياة، جنبًا إلى جانب الطرق الأخرى. ومصطلح "التعددية الثقافية" غالبًا ما يُستخدم للإشارة إلى مذهب سياسى يهدف إلى إقامة مجتمع متعدد الثقافات، يكون فيه عدد كبير من الجماعات المختلفة ثقافيًا قادرة على الازدهار بدون إلحاق الضرر باستقرار المجتمع. وعند استخدام الاختلاف فى سياق التعددية الثقافية، فإنها غالبًا ما تفسَّر على نحو واسع، بحيث تشمل الجنس race والعرق والدين والنوع الاجتماعى/ الجندر والطبقة والتوجهات الجنسية، والمنطقة، والقدرة. ويهدف كثير من المنظّرين المنخرطين فى نقاشات حول التعددية الثقافية، إلى توسيع مفاهيم المجتمع المدنى لتهتم على نحو أفضل بكثير من الاختلافات الحقيقية التى تثبطها.

فالجدل حول التعددية الثقافية عادة ما يتضمن حججًا حول أى أنواع الممارسات الثقافية، يمكن التسامح معها فى المجتمع المدنى. وغالبًا ما تتضمن مطالبَ تتشكل على مستويات محلية ووطنية وعالمية. فعلى المستويين المحلى والوطنى، يدفع كثيرون بأن الاختلافات الثقافية ينبغى ألا تنعكس على الاعتراف بالمواطنة، أو منح الحقوق والحريات للمشاركة فى المجتمع المدنى. وتظل الأسئلة مع ذلك تدور حول كيفية تحقيق

التوازن الملائم بين الحقوق الفردية، وانفتاح المجتمع المدنى بمزاعم تقول إن ثقافات بعينها تعمل ضد هذه المثل. وعلى المستوى الدولى تصبح مسألة التعددية الثقافية أكثر تعقيداً. فما إمكانات تحقيق مجتمع مدنى عالمى متعدد الثقافات مزدهر ومستقر، مع اتساع وعمق الاختلافات الثقافية حول العالم؟

فى هذا السياق، يطرح تحدى "التعددية الثقافية" أسئلة دائمة متواترة حول المجتمع المدنى، من بينها على سبيل المثال، ما أنواع المعتقدات التى يجب التسامح معها فى المجال العام؟ كيف ينبغى تنظيم السياسات لتتيح ازدهار جميع أعضاء إدارة الحكم؟ بل، من أين تأتى الفضائل التى تنشئ المجتمع المدنى؟

فى هذا الفصل سنناقش بعض المفكرين المهمين، ممن قاموا بدور فى الخطاب النظرى حول العلاقة بين التعددية الثقافية وبين المجتمع المدنى. وسنجد أن جل الاهتمام بالمجتمعات متعددة الثقافات، يدور حول مدى قدرة الجماعات المختلفة على التحدث إلى بعضها البعض، وحول الطريقة التى يجب اتخاذ القرارات بها عبر هذه الاختلافات.

٢ . الاتصال والعقلانية والمجتمع المدنى

قبل الخوض فى تفاصيل التحدى الذى تطرحه التعددية الثقافية أمام المجتمع المدنى، سيكون من الأمور المساعدة أن نفهم التوجه النظرى لبعض مؤيدى الفكرة. فكثير من نقد التعددية الثقافية للمجتمع المدنى الليبرالى الحديث، تدفع بأن المجتمع المدنى الليبرالى يعد استبعادياً، ومخفقاً فى أن يضع فى اعتباره من تم استبعادهم تاريخياً من الحوار المدنى. وعلينا أن نقر بأن هذا النقد نفسه قدمته بعض المنظرات النسويات، اللائى دفعن بالمثل بأن المجتمع المدنى الليبرالى التقليدى يخفق فى تحقيق أهداف نسوية.

وتتمثل الحجة المشتركة بين مناصرى التعددية الثقافية، فى أن المدارك التقليدية للحقوق الفردية، تبخس الدلالة الأخلاقية لهوية الجماعة وحقوقها. كما أن المعايير

التقليدية لـ "العقلانية" و"الموضوعية" فى الخطاب السياسى الليبرالى، قد تكون فى حد ذاتها مستبعدة لأشكال ثقافية أخرى ومحددة من التعبير عن نفسها. وكل من هذه التحديات يضرب بجذوره فى نقد أعمق لليبرالية التقليدية التى تزعم أن افتراضاتها حول الاتصال والأخلاقيات، تحتاج إلى التوسع بحيث تصبح أكثر استيعاباً أو شمولاً. ومن الأهمية أن نلاحظ أن معظم انتقادات الليبرالية التى نناقشها فى هذا الفصل، لا ترى أن الالتزامات الليبرالية المدعمة للمجتمع المدنى يجب استبعادها، بل كل ما يحتاجه المجتمع المدنى الليبرالى هو محاولة دمج أصوات وفضائل لا يعبأ بها فى الوقت الراهن.

ومن بين الذين شاركوا فى مناقشة بعض عيوب المجتمع المدنى الليبرالى التقليدى، منظّرون معاصرون للمجتمع المدنى، ممن يجادلون فى أن قيمه تعد فى الأساس قيمًا "تواصلية." وهو ما يعنى أن اتصالاتنا مع الآخرين تشكل القيم الأكثر أهمية فى المجتمع المدنى، وأيضًا أن هذه القيم مقصود بها توجيه الاتصال نفسه. ومن المنظور التواصلى، نجد لدينا على سبيل المثال التزاما بالتسامح فقط، لأننا وصلنا إلى هذا الالتزام فى تخاطب مع أناس آخرين. أى أن هذا الالتزام لم يكن موجوداً قبل المجتمع نفسه. فضلاً عن ذلك فإن التزامنا بالتسامح يعد فى الأساس فضيلة تعود إلى الاتصال– فإذا كنا متسامحين فهذا يعنى أننا على استعداد للاستماع إلى شخص آخر قد لا نتفق معه.

وهذه الرؤية التواصلية للقيم الاجتماعية، ظهرت أساسًا كنقد لـ "منطق علمى" يفترض أن النهج العلمى الذى يصدق وحده على التعميمات حول الأمور الإنسانية، يمكنه أن يحدد كل الحقيقة، بما فى ذلك الحقائق حول الفضائل والقيم. وهذه التعميمات تقود إلى اختبارات موضوعية، مصممة لاستبعاد الانحياز الذى قد يأتى من أى ركن، بما فى ذلك وجهات النظر الثقافية أو الاجتماعية. "يورجن هابرماس"**Jurgen Habermas** عالم اجتماع ألمانى كان شديد التأثير فى الجدال حول "العقلانية الاتصالية" فى مقابل رؤية حصرية علمية للمنطق. وفضلاً عن العقلانية العلمية، يشير هابرماس إلى أن

الإنسـان قـادر على أشكـال مـختلفــة من العـقـلانية. فـالعقـلانيـة الهـرمنتـيكيـة/ التفسيرية hermeneutic rationality مثلا معنيـة بالعلوم الإنسـانية، وما يمتلكه البشر عمومًا أو بشكل مشترك (أى أنها تفسر الأشيـاء معًا، وهو المقصود بهرمنتيكية/ تفسير العالم). أما العقلانية العلاجية، فهى شكل آخر من أشكال العقلانية معنية بالفلسفة، وبالطريقة التى يمكن للبشر بها أن يبحثوا فى مكانتهم الفردية الخاصة بهم فى العالم. و"العقلانية الاتصالية" فى نظر هابرماس، تجمع إذن كل أشكال العقلانية هذه، فى سياق من المحادثة أو التخاطب حول جميع مجالات النشاط الإنسانى. وفى هذا يجب على العقلانية الاتصالية، ألا تهتم بالحقائق العالمية التى قد تكون رائجة فى العقلانية العملية فحسب، بل يجب أيضًا أن تشمل الاهتمام بالمنافع الشخصية (والتى يصنف عندها هابرماس الحقوق)، وأيضًا المصالح الخاصة للأفراد.

والمشكلة، كما يرى هابرماس، تكمن فى أن التفكير المعاصر قد أصبح مهووسًا أكثر من اللازم بالطريقة العلمية فى التفكير، على حساب الطرق الأخرى. وهذا ما أسفر عن مأزق فى الفكر السياسى الليبرالى: فهو يعِد بعدالة عالمية من خلال الحرية والمساواة فى الحقوق، لكنه كان مسئولاً فى الوقت نفسه عن إنتاج أشكال من الهيمنة والتدمير، لم تكن مستوعبة على الإطلاق من قبل. ومع ذلك لا يرى هابرماس أن هذا المشروع المعاصر لتحقيق العدالة قد فشل، بل يراه مجرد "مشروع غير مكتمل"[١] . ما الذى سيكمل هذا المشروع؟ على الديمقراطية الليبرالية الحديثة أن تجد طريقة لتفصل نفسها عن مقاربة علمية حصرية، للبحث عن الحقيقة، وتهتم بجدية أكبر بالمقاربات الأخرى الأكثر "إنسانية". وهذا ما يعنى، عند هابرماس استكشاف القيمة، والعلاقة بين الأشكال التفسيرية والعلاجية للعقلانية، والاتصال ببعضها البعض. وقتئذ فقط سترتقى السياسة الليبرالية إلى مستوى ما تعِد به من تفاعل إنسانى كامل للحرية والمساواة.

وجزء من الحل فى رأى هابرماس يتألف من تحويله بؤرة التركيز للنظرية السياسية الحديثة، من الفرد أو "الشخص" إلى الجماعة أو "ما بين الأشخاص"[٢] . فهو يبرهن على أن تصور "أنا" موجوداً ما قبل العلاقات الاجتماعية، أمر ليس دقيقًا؛ لأنه يجعلنا غافلين عن دلالة تشكلنا الاجتماعى كمحصلة للممارسات الاجتماعية

والاتصالية. فالذات عند هابرماس لا يمكن لنا فهمها إلا كذات مشكلة فى علاقات اجتماعية. إذن لا يمكن تعريف الذات الفردية إلا فى ظهورها من مجتمعات الكلام. وبالرغم من ذلك، يظل الفرد مهماً بالنسبة لهابرماس، لأن الفرد هو من يظهر من تلك المواجهات السابقة للمشاركة فى تفاعلات مع الآخرين، ومن ثم فالفرد هو الذى يجب علينا أن نقر بحقوقه فى نهاية الأمر. حيث نجد هنا هابرماس مهموماً بتطوير شكل من أشكال العقلانية، تكون ميسورة بالنسبة للأفراد فى تتبع حقوق سياسية مكفولة اجتماعياً.

بالنسبة لهابرماس فإن هذه العقلانية، هى بالضبط العقلانية التى يجب الاستفادة منها فى المجال العام. وهذا لأن المجال العام عند هابرماس يعد أكثر من مجرد بنية يتم فيها التعبير عن الأفكار. وفى المقابل، يتمثل فى شبكة متغيرة لتوصيل وجهات النظر والتى فيها، ومن خلالها تتشكل أيضًا وجهات نظرنا(٣) . فالتفاعلات مع الآخرين فى المجتمع المدنى ليست مواجهات علمية، تستخدم فيها لغة العلم لقياس صدق الحقائق العامة. بل هو خبرة يضع فيها أناسٌ مختلفون معانىَ مختلفة حول الخبرة نفسها، بهدف إيجاد اتفاق حول خلق طرق مختلفة للفهم.

ويعد تفكير هابرماس حول الاتصال فى المجال العام، ذا تأثير مهم على المحادثات الجارية حول التعددية الثقافية والعدالة الاجتماعية، فكما سنرى هناك كثيراً من النقد متعدد الثقافات، يعتمد على تحدى الفكرة القائلة بأن الحوار الليبرالى فى المجتمع المدنى يحدث فقط وسط أشخاص كرسوا أنفسهم لعمل قيم عالمية جوهرية، مثل تأمين حقوق أساسية لكل مواطن، "الخير العام". ولكن الأمر بالنسبة لهابرماس، يتمثل فى أن الحوار فى مجتمع مدنى ليبرالى، يمكن أن يتضمن كثيراً من المزاعم الأخرى. على سبيل المثال، قد يقول البعض إن الأكثر أهمية من التحدث دائمًا عن كيفية توفير الحقوق الأساسية، هو ضرورة مناقشة تفسيرات أخلاقية أو دينية مختلفة لقضايا عامة، مثل الإجهاض أو الصلاة فى المدارس، وأن نرى ما إذا كان ممكنًا وضع قاعدة ما للاتفاق حولها. إن خبرة المجتمع المدنى تبين لنا أن مناقشة الصالح العام وكيفية تحقيقه يجب أن يتضمن تنوعًا من طرق التحدث عنه، ويجب ألا يقتصر على طريقة واحدة فقط- الطريقة التى غالبًا ما تعتمدها المفاهيم الليبرالية فى السياسة.

إذن، فى سياق العقلانية الاتصالية تعد العلاقات الثقافية مهمة لفهم الطرق التى يدرك بها الناس أنفسهم وعالمهم. فضلا عن ذلك، فإن التطلعات المنبثقة عن الثقافة، قد تطرح مشكلات أخلاقية وفلسفية مهمة، يجب على الأفراد مواجهتها. مثلما هو الحال عندما يفوق الالتزام بالحقوق المطالبَ التى تنبثق عن الثقافة. ووفقًا لهابرماس، فإن نظرية الحقوق تضمن أن يكون الأفراد أعضاءُ المجتمع قادرين على المشاركة فى "أشكال ثقافية للحياة"، وأن هذه الأشكال يجب حمايتها فى المجتمع المدنى[٤] . ومع ذلك، فإن الجدل حول التعددية الثقافية فى المجتمع المدنى، يرتبط بمدى حماية الأشكال الثقافية فى الحياة، فوق وضد، الحقوق الفردية. فمن ناحية يتطلب المجتمع المدنى المفتوح أن نعترف ونحمى جميع الجماعات القادرة على الانخراط فى الممارسة الاجتماعية للاتصال، ومن ناحية أخرى يتطلب المجتمع المدنى المستند إلى الحقوق أن يتلقى الأفراد الحماية الأساسية للمشاركة بحرية فى حياة ثقافية[٥].

٣ .التعددية الثقافية والمجتمع المدنى

فى بداية مناقشتنا للتعددية الثقافية على وجه الخصوص، من الأهمية ألا نسىء فهمها لتعنى مجموعة متسقة من المبادئ أو الأفكار. فكثير من أنصار التعددية الثقافية يختلفون مع بعضهم البعض، حول كيفية التعامل مع المزاعم الثقافية فى المجتمع المدنى. بل ويختلفون حتى حول معنى التعددية الثقافية نفسها. وفيما يلى من نقاش، نستعرض أحد هذه الاختلافات؛ بالتأكيد على رؤيتين رئيسيتين للتعددية الثقافية: الرؤية الأولى، تعكس لنا الليبرالية السياسية عند "جون رولز" **Jhon Rawls**، المصطلح الذى يمكن استخدامه بالتبادل مع فكرة الديمقراطية الليبرالية. والرؤية الثانية، تستند إلى ما يدعوه "تشارلز تيلور" **Charles Taylor** " سياسة الاختلاف."[٦]، وفى نهاية هذه الجزئية سنناقش تطبيقات كل مقاربة للتعددية الثقافية بالنسبة للمجتمع المدنى كمجال منفصل من الجماعات.

تسعى "الليبرالية السياسية" عند رولز، كما رأينا فى الفصل الخامس عشر إلى مجتمع مدنى يتيح لذوى القيم المختلفة وطرق الحياة المتنوعة، أن يعيشوا فى سلام واحترام متبادل لحقوق بعضهم البعض الأساسية. ولتحقيق هذا الهدف، يروج رولز لإجماع متداخل، يمكن لمن ينتهجون طرق حياة مختلفة ولديهم قيم جوهرية مختلفة، أن يتشاركوا فيه. ويتضمن "الإجماع المتداخل" تدعيمًا من قبل جميع من فى المجتمع من أجل ديمقراطية ليبرالية، تكفل الحقوق الأساسية لكل مواطن، فى إطار نظام من المؤسسات النيابية والديمقراطية. ومن هنا، تشير رؤية رولز للتعددية الثقافية، إلى أن المجتمعات ذات الثقافات المختلفة ينبغى أن تتيح ازدهار تلك الثقافات، ولكن دائمًا فى إطار سياق التزام قوى بـ مجتمع وطنى **national community** مشترك يقوم على معايير وقواعد مشتركة تحمى الحقوق الأساسية لجميع الأشخاص. وهذه الأولوية للمجتمع الوطنى، ينبغى تدعيمها عندما يفرض الواقع ضرورة الحد من تأثير واعتناق تقاليد ثقافية معينة على حياة الأفراد.

والرؤية الثانية التى سنشير إليها بـ "سياسة الاختلاف" كرؤية للتعددية الثقافية، تقر بأن المجتمع يتألف من مجتمع وطنى بمعايير وقواعد مشتركة يتبعها الجميع. ولكنها فى الوقت نفسه تزعم أن هذا المجتمع الوطنى لا يمكنه التغلب على أو تقويض المجتمعات الفرعية الكثيرة المختلفة التى تمثل الطرق المتنوعة فى الحياة داخل المجتمع. وفى بعض الأحيان تسعى هذه المجتمعات الفرعية إلى اعتناق تقاليدها وقيمها الخاصة كجزء من الجهد المبذول لإبراز التفرد الذى يميزها عن جماعات أخرى وتقاليد أخرى. ومن شأن سياسة الاختلاف عند تيلور أن تجد طرقًا لتدعيم جماعات أو مجتمعات فرعية تسعى إلى المحافظة على هويتها الفريدة حتى عندما تصطدم- فى سعيها هذا- بمعايير المجتمع الوطنى(٧) .

ولفهم هذين المنظورين المتعارضين حول التعددية الثقافية، يمكن الاستعانة بالإشارة إلى مثال واقعى عن التوترات الموجودة بين مجتمع وطنى وثقافة فرعية داخله. وهو مثال يستخدمه "تيلور" عند مناقشة رؤيته للتعددية الثقافية. وهى حالة

إقليم الكيبيك Quebec فى كندا. فمن بين الجهود المختلفة المبذولة فى سبيل المطالبة بهوية ثقافية متميزة عن باقى الدولة، سعى مواطنو الكيبيك إلى جعل اللغة الفرنسية اللغة الأساسية للإقليم، بالرغم من أن الإنجليزية لغة سائدة فى المجتمع الوطنى الكندى. ومن هنا مررت السلطات تشريعًا يمنع المواطنين المتحدثين الفرنسية كلغة أولى والمهاجرين، من إلحاق أطفالهم بمدارس اللغة الإنجليزية. ويسمح نص التشريع للكنديين فقط من الكيبيك المتحدثين الإنجليزية كلغة أولى، أن يلحقوا أطفالهم بتلك المدارس. [٨] ما عدا هؤلاء يكون جميع الآباء فى الإقليم مطالبين بإلحاق أولادهم بمدارس اللغة الفرنسية.

ويدرك كثير من الكنديين المتحدثين الإنجليزية، كما يشير تيلور، أن هذا القيد يسير ضد الحقوق الأساسية الممنوحة لجميع المواطنين، فى ظل الميثاق الكندى لحقوق الإنسان والحريات، والذى وضع عام ١٩٨٢ . [٩] والواقع أن تيلور يقر بأن قانون الكيبيك بجعل الفرنسية اللغة الأساسية، يبدو محابيا لمتحدثى الفرنسية عن متحدثى الإنجليزية، وأن هذا الواقع قد يعزز المجموعة الأولى للتمييز ضد الثانية. وحتى لو كان التمييز غير واقع، يقر تيلور بأن "القصد الجماعى" والمتجسد فى قانون التعليم "يحتمل أن يتضمن معاملة الداخليين والخارجيين معاملة مختلفة"[١٠] .

مع ذلك، وبالرغم من التمييز الذى يبدو متضمنًا فى القانون، والحدود التى يفرضها على الآباء، فإن تيلور يدافع عن قوانين الكيبيك الخاصة بالتعليم، مثلما تفرض مقاربته للتعددية من خلال "سياسة الاختلاف". وحجته هنا بناء على هذا الموقف أن سياسة الاختلاف، تتضمن رؤى من الليبرالية أكثر ملاءمة لحاجات الكيبيك من ماركة رولز فى الليبرالية السياسية. [١١] أى أنه وفقًا لسياسة الاختلاف، فإن بعض أشكال التمييز التى لا تنتهك حقوقًا أساسية، يجب أن يتم السماح بها فى بعض الحالات لصالح حقوق مجتمعات معينة. ويمكن لأصحاب الحقوق، وفق ليبرالية تيلور، أن يكونوا جماعات أو مجتمعات وأيضًا كأفراد.

ولمزيد من توضيح هذه الحجة، يمكننا العودة الآن إلى دفاع رولز عن فكرة الدولة الليبرالية. ففى الليبرالية السياسية عن الأخير، على الدولة- المفهومة هنا كحكومة

وطنية– حماية الحقوق الأساسية لجميع المواطنين كالتزام أول وأسبق. وهى تقوم بذلك عندما تدعى إجراءً "يصر على التطبيق الموحد للقواعد التى تحدد هذه الحقوق دون استثناء."(١٢) فضلاً عن ذلك لا يجب على الدولة أن تفرض على أى من المواطنين "رؤية معينة حول مقاصد الحياة."(١٣) وتساند الدولة حق الفرد فى اختيار مفاهيمه، أو مفاهيمها، عن الحياة الصالحة؛ عن طريق معاملة الناس باحترام متساو من خلال تأمينها للحريات الأساسية، مثل حرية التنظيم والفكر والديانة والاعتقاد.

إذن فى الليبرالية السياسية تظل الدولة "محايدة" أمام المفاهيم المختلفة للحياة الصالحة، والتى قد يسعى أعضاء مختلفون فى المجتمع إلى تحقيقها التقدم. وبالتالى لا تفرض الدولة أى مفهوم خاص للحياة الصالحة على المجتمع. وبناء على هذه الرؤية لن تدعم ليبرالية رولز السياسية مفهوم أن المواطنين المتحدثين الفرنسية كلغة أولى، ينبغى أن يُمنعوا من المدارس الإنجليزية. فجميع الأفراد، فى مجتمع ليبرالى ينبغى، وفق رؤية رولز الليبرالية، أن يتمتعوا بإمكانية وصولهم إلى أية مدرسة متوافرة لغيرهم. كما يعد القانون مثيراً للمتاعب لدى الليبراليين السياسيين، بحكم أنه قد يروج لأجواء من التمييز ضد المتحدثين بالإنجليزية، ويسهل الانشقاق بين "الداخليين" و"الخارجيين"، مثلما أشرنا من قبل. وهذا يعنى أن التأثير الكامل للقوانين يجعل ممارسة الآباء للاختيار الحر للتعليم أقرب إلى المستحيل.

إن مقاربة سياسة الاختلاف عند تيلور، والتى من شأنها تدعيم رغبة الكيبيك فى المحافظة على التفوق الثقافى الفرنسى باحترام سياسة المدارس، كما ذكرنا، تناصر نمطًا مختلفًا من الليبرالية. ويحافظ تيلور هنا على الرؤية الليبرالية التى ترى أن الحقوق الأساسية للأفراد– مثل حرية الديانة، والحق فى الحياة والحرية، وحرية التعبير، إلخ – ينبغى ألا تُستبعد أثناء الترويج لمصالح جماعات معينة. ويمكن لـ "مزايا" أخرى (والتى يمكن فى بعض الأحيان الخلط بينها وبين الحقوق) أن تُحدث نوعًا من التوافق حولها. فالناس كما يرى تيلور يمكن أن يطلب منهم التخلى عن "مزايا" معينة، مثل إمكانية إلحاق الأطفال بالمدرسة التى يختارونها بدون انتهاك حقوق

أساسية. فالحقوق الأساسية ليست مثل المزايا، ومن المقبول أن تنتهك المزايا من أجل سياسات عامة تعزز وتؤمن الهوية الثقافية[١٤] .

فكما تشير "سوزان أوكين" أن المذاهب المناصرة للتعددية الثقافية، مثل مذهب تيلور، ترى أن حماية حقوق الأفراد الأعضاء فى ثقافة أقلية، قد لا تكون كافية لتأمين الطريقة الخاصة بهذه الثقافة فى الحياة. وفى هذه الحالات يجب مد حماية إضافية تسمى "حقوق جماعية خاصة" للثقافة الأقلية موضع النقاش. [١٥] ويمكن ملاحظة التوتر الحاد بين الليبرالية السياسية وسياسة الاختلاف، فيما يتعلق بهذه النقطة، توترٍ يتمحور حول ما إذا كان من الأفضل استخدام الحقوق نيابة عن الأفراد كما يسعى رولز، أم نيابة عن الجماعات كما يود تيلور. ويخشى الليبراليون السياسيون من أن اتباع الحقوق الجماعية قد يتصارع مع الالتزام الأساسى بحماية الحقوق الأساسية للأفراد.

وفى مثال مدارس اللغة الفرنسية، يتمثل المأزق فى ما إذا كانت قدرة الآباء على إرسال أولادهم إلى المدارس التى يختارونها "حق" تجب المحافظة عليه دائمًا، أم "ميزة" من المزايا التى يمكن التخلى عنها لأسباب تتعلق بسياسات عامة جيدة ومحددة. إجابة تيلور هنا أنه لكون اختيار الآباء ميزة، وليس حقًا أساسيًا مكفولاً، فيمكن تقييده باسم حق جماعى معين مصممٌ لحماية ثقافة أقليةٍ. وقد يدفع آخرون مع ذلك بأن اختيار الآباء للتعليم حق أساسى، مثله مثل جميع الحقوق الأساسية الأخرى. وهذه الرؤية للحقوق الأساسية التى تمد مفهوم "الحقوق الأساسية" إلى أبعد من حدود تيلور، تقف إلى صف الليبرالية السياسية عند رولز والتى تعطي الأولوية لقائمة مطولة من الحقوق الفردية على الحقوق الجماعية، والتى يمكن الاعتراف بها بغرض المحافظة على مجتمعات ثقافية معينة.

وهذا لا يعنى القول بأن الليبراليين السياسيين معارضون فى الأساس للحقوق الجماعية. فالحقوق الجماعية قد تكون متاحة إذا أمكن إظهار أن الاعتراف بحق جماعة ما، لا يعوق وبشدة قدرة الأفراد على القيام باختيارات أساسية فيما يتعلق بالحياة الصالحة. والحقيقة أن الليبراليين يزعمون أن مقاربة الحقوق الفردية تحمى فى

الحقيقة بقاء هويات ثقافية مختلفة. وفى إطار الليبرالية السياسية، فإن الأفراد أحرار فى اختيار طريقتهم فى الحياة. وجزء من هذا الاختيار قد يتضمن الانضمام إلى نمط حياة ثقافى خاص. فأنماط الحياة الثقافية يجب أن تكون مؤمّنة من أجل الخيار الفردى لا رغمًا عنه. ولكن الشىء الذى لا يستطيع الأفراد أن يطلبوه من الدولة، حسب الليبرالية السياسية، هو إعطاء الأولوية لمطالب أى جماعة معينة على حساب أو ضد مطالب جماعة أخرى. وهذا النهج ضرورى لتأمين الحقوق الأساسية وحرية الاختيار لدى الجميع. وكى تصبح هذه المحصلة أمرًا واقعًا، يقوم المجتمع المدنى تأسيسًا على افتراضات الليبرالية السياسية، على أمل إيجاد أرضية مشتركة (أو ما يسميه رولز بالإجماع المتداخل) والمحافظة عليها، عبر، أو على مستوى المجتمع الوطنى. وتحديد هذه الأرضية المشتركة عند الليبراليين السياسيين، ينبغى أن تكون الهدف الأسمى لكل شخص فى الساحة المدنية. والحقيقة أنها ينبغى أن تفوق المصالح التى تنبثق عن هوية جماعية.

وتتضمن الأرضية المشتركة فى نظر الليبراليين السياسيين، فضلاً عن أجندة الحقوق الأساسية والحرية، والاختيارات الشخصية، الأملَ فى أن يعلم جميع الناس بالاختلاف ويحترموه. فالمعايير المشتركة مثلا للمجتمع الوطنى بالنسبة لليبراليين السياسيين، ينبغى أن تشمل تعليم الأطفال الطرق المختلفة للحياة والقيم المتنوعة الموجودة فى أى مجتمع. وقد يفضل البعض أن يكون أطفالهم معفيين من هذا الأمر، خوفًا من أن يبدأوا بالتشكك فى قيم جماعتهم الخاصة(١٦) . ولكن هذا خارج خط الليبرالية السياسية، لأنه يتضمن رؤية مفادها أن الناس ينبغى أن يكونوا قادرين على الانخراط فى تشاور مشترك يتضمن أسبابًا مشتركة لحل الخلافات.

وكى يشارك الناس فى تشاور مشترك، من الضرورى أن نفهم تنوع الرؤى التى يجلبها الآخرون إلى هذا التشاور. وهذا الهدف لا يمكن تحقيقه وفقًا لحجة الليبرالية السياسية إذا كان الناس يرفضون أن يتعرفوا على الرؤى المختلفة عن رؤاهم. ويدفع المساندون لموقف الليبراليين السياسيين والمناصرين لتعليم الثقافات المختلفة، ومن

بينهم "ستيفن ماسيدو" Stephen Macedo بأن "من الأهداف الأساسية للتعليم المدنى أن يكون ناقلاً لجميع الأطفال القدرة على التفكير بصورة نقدية حول التزاماتهم العامة والشخصية من أجل تمجيد مبادئنا المشتركة الخاصة بالعدالة الليبرالية والحقوق المتساوية للجميع"(١٧) .

ستتفق سياسة الاختلاف كما يروج لها تيلور مع الليبرالية السياسية حول هذه النقطة. فاحترام الثقافات المختلفة يعد هدفًا من أهداف السياسات العامة الرئيسية بالنسبة لتيلور. والفرق الرئيسى بين سياسة الاختلاف عند تيلور ومقاربة التعددية الثقافية عند الليبرالية السياسية، يتمحور حول شدة intensity الالتزام بعدد كبير من الحقوق الفردية. وسوف يؤكد الليبراليون السياسيون على إعطاء الأولوية للمعايير الوطنية للحقوق الفردية، حيث يعد تيلور أكثر استعداداً لإرخاء معايير الاستقلالية الفردية التى تختلف عن تقاليد جماعات ثقافية معينة.

وقد نكون لاحظنا بالفعل أن هذا الفرق يحمل تبعات مهمة للمجتمع المدنى. ففى حالات مثل تطوير لغة وطنية أو مناهج تعليمية وطنية عامة، نكون مجبرين على القيام باختيارات بين تعزيز الروابط العرقية أو الجماعية، وبين تقليل تأثيرها فى حياتنا. وإذا أخذنا الاتجاه إلى الطريق الأخير لجعل الحقوق الفردية معياراً لمجتمع وطنى أوسع، فنحن أحرار فى الحفاظ على الروابط الجماعية فى المجال الخاص. ولكن بمرور الوقت قد يسبب التشديد على عدد واسع من الحقوق الفردية والمشاركة فى مجتمعات أوسع ذات قيم مشتركة إضعاف القيم الجماعية التى تشكل هويتنا. وهنا وحيث تخلد مكانة القيم الليبرالية عبر الأجيال، فإن عقوداً من الذاكرة العرقية تصبح أقل فى الأهمية.

وسوف يعترض تيلور على هذه النتيجة أكثر من الليبراليين السياسيين، لأنه يساوره القلق أكثر حيال بقاء الهويات الجماعية. (١٨) وفى حقيقة الأمر، إن تآكل الهوية الثقافية فى العالم الحديث، هو ما يبرر قوانين مثل تلك الصادرة فى إقليم الكيبيك. ومن الناحية الأخرى، سنجد الليبراليين السياسيين مهتمين بتعليم المعايير الضرورية لتحقيق مجتمع وطنى ليبرالى مستقر، أكثر من اهتمامهم بالهويات الثقافية الخاصة

التى تثبطها. وهم فى الحقيقة سيكونون معنيين بأنه بدون التشديد على المعايير الوطنية، لن يتكيف الناس جيداً مع مطالب المواطنة، أو مطالب الاقتصاد، وما تتطلبه من أشخاص ذوى مهارات رفيعة. وقتئذ قد يؤدى هذا الواقع إلى حرمان بعض الناس من الشروط التى تكفل الحقوق الأساسية وتوسع الفرص لكل فرد فى المجتمع.

فضلاً عن ذلك، سيكون الليبراليون السياسيون أكثر قلقًا من أنه بالتشديد على الاعتراف الجماعى على حساب الحقوق الفردية، قد ننتقل إلى مجتمع أكثر انقساماً ومملوءاً بالصراعات يقلل من احتمال وجود اتصال حقيقى بين أناس من خلفيات مختلفة. وفى تعليقه على كتاب تشارلز تيلور سياسة الاعتراف **The Politics of Recognition** يعكس لنا أنتونى أبييه **K. Antony Appiah** هذا القلق فى نقده لبعض الملامح المحورية فى حجة تيلور. فهو يتفق مع تيلور على أن المجتمع الليبرالى، يجب أن يعترف بـ ويحتضن الهوية الثقافية والاختلاف، ولكنه يرى أن سياسة الاختلاف يجب أن تعترف بالعلاقات المعقدة بين الهوية والصدقية والبقاء. (١٩) ومن منظور ليبرالى سياسى، يحذر "أبييه" من حماية هويات جماعية معينة فى مجتمع على حساب التزاماتنا بالكرامة المتساوية والاستقلالية.

فيما يتعلق بالاستقلالية يتفق أبييه مع تيلور على أن هوياتنا تشكل فى علاقاتنا بالآخرين، ولكن فى تشكيل هوياتنا علينا أن نعطى الاعتراف الملائم للخيار الفردى(٢٠). فعندما نصف هويتنا كهوية "حقيقية"، فإننا نعنى "أن لدى طريقة لأن أكون أنا كل ما أملك". ولكن هذه الطريقة لا تتأتى بدون سياق يشمل تنوعًا من العوامل الخارجية. فالذى يشكل مفاهيمنا ليس فقط الناس من حولنا، بل أيضاً مجتمعنا، والدين، وكذلك الدولة بما توفره من مادة لمضمون الهوية. فتشكيل الهوية الحقيقية يعد دمجًا للخيار والتأثير الحتمى لظروفنا. على سبيل المثال، تتضمن ظروفنا معطيات من قبيل خلفيتنا الطبقية، وميولنا الجنسية، والنوع الاجتماعى/ الجندر، والعرق، والدين، والموروثات الجسمية الطبيعية، إلى غير ذلك. (٢١) وكثير من هذه العناصر تتضمن تلميحات قوية توجه تطوير هوياتنا. ولكن من الخطأ افتراضنا أن تكون هذه العناصر هى وحدها

ما يحدد وبشكل حصرى "من نحن". ومن الخطأ أيضًا افتراض أننا نستطيع ببساطة تشكيل أية هوية نختارها. فوفقًا لأبييه "نحن نصنع أنفسنا من طاقم أدوات الخيارات المتوافرة بواسطة ثقافتنا ومجتمعنا... نحن نقوم باختيارات ولكننا لا نحدد الخيارات التى نختار من بينها"(٢٢) .

وبناء على هذه الرؤية لتشكل الهوية تطرح أسئلة كثيرة. كيف تتطور هذه الهويات الجماعية من سياقنا؟ هل يجب أن نقبل الهويات الجماعية والفردية التى مُنحنا إياها؟ ونحن من خلال التفكير الفلسفى والفهم التاريخى قد نقاوم أيضًا الثقافات الموجودة حولنا، وقد نجد هويات منفصلة انفصالاً راديكاليًا عن الهويات التى يمكن لنا أن نقبلها من محيطنا المباشر. وهذا ما يطرح قضية مهمة بالنسبة لسياسة الاختلاف عند تيلور. فإذا كان لدينا التزام بالحقوق الفردية، وكان الأفراد قادرين على اتخاذ القرار على نحو مختلف عن ثقافتهم، وقتئذ قد يكون ثمة نقطة يتداخل عندها تدعيم الحقوق الثقافية مع حق فردى لمقاومة ثقافته/ ثقافتها.

ويبرز أبييه أيضًا قلقه حول مشكلة التعليم فى رؤية تيلور، كما بينا فى مناقشتنا من قبل لكل من رولز وتيلور. فقد لاحظنا أن سياسة الاختلاف عند تيلور معنية ببقاء الثقافات فى دولة ليبرالية. وكى تحفظ الثقافات نفسها كجانب من الهوية الجماعية والفردية، يجب أن تلقى تدعيمًا وحماية وترويجًا من جيل إلى جيل. وهنا تعد التربية مهمة، لأن التربية الثقافية هى التى تنقل القيم بصورة أكثر صدقية من الفردية الليبرالية. ويلاحظ أبييه أن من الصعوبة مع ذلك أن نحافظ على هذا الهدف، فى الوقت الذى نحترم فيه استقلالية مستقبل الأفراد- أبناء من "يدفعون" الثقافة إلى الأمام من خلالهم(٢٣) . ومن هنا يحاج أبييه بأن لدى الدولة الليبرالية دورًا فى تربية الأطفال نحو رؤية حقيقية للصالح الليبرالى: وفى هذه الحالة، فإن حماية استقلالية الأطفال عن آبائهم تقوم على مبادئ أخلاقية للكرامة المتساوية. وإلى جانب الاعتراضات التى ظهرت من قبل حول حقوق الآباء، يطرح أبييه قضية حق الأطفال نهاية الأمر فى القيام باختياراتهم(٢٤) .

ثمة مشكلة أخرى فى نظر أبيبه فيما يخص الحقوق الجماعية والهوية الجماعية، تتعلق بالطريقة التى تم بها قمع جماعات بعينها. فهو يرى أنه فى المجتمع الذى ينظر تاريخيًا إلى هوية ما نظرة سلبية، فإن من يشاركون فى هذه الهوية يكونون مضطرين إلى التأكيد على أن الهويةَ إيجابيةٌ ومدعاة للاحترام. فيرى أبيبه على سبيل المثال أنه نظرًا للقمع الذى تعرض له الأمريكان الأفارقة تاريخيًا فى أمريكا، كى ينالوا الاحترام، يجب أن يؤكدوا على هويتهم كجزء من الجماعة (وليس كفرد يستحق الاحترام مستقلاً عن الجماعة). [٢٥] المشكلة هنا، حسب أبيبه، أننا نبدو وكأننا قد "أحللنا نوعًا من الاستبداد بنوع آخر"[٢٦]. ومن هنا يبدو أن سياسة الاختلاف تتطلب أن يتم تنظيم الهوية الشخصية، حول هذه الهويات الجماعية السطحية. والخطورة التى يجب أن نحذر منها هنا، حسب أبيبه، أن سياسة الاعتراف قد تصبح سياسة للإكراه[٢٧].

وفى الجدل بين الليبراليين السياسيين وبين مناصرى التعددية الثقافية، تتمثل النقطة الأساسية للنقاش فى كيف يجب تحقيق التوازن بين الحقوق والهوية الفردية، وبين المعانى والقيم الثقافية المهمة للجماعات الثقافية. ومن الأسئلة المهمة التى تحتاج إلى إجابة: هل يمكن لكل جماعة ثقافية أن تحيى فى مجتمع ليبرالى؟ وهل مقدر على المجتمع الليبرالى أن يحول كل ثقافة إلى ثقافة ليبرالية؟ وأى الحقوق الفردية يجب صونها فى مواجهة المزاعم الثقافية؟ وفيما نحن نتقدم نحو المجتمع الليبرالى العالمى، تصبح هذه الأسئلة أكثر إلحاحًا.

٤ . المجتمع المدنى والدين

الدين مثال واضح لما يعتبره كثير من الناس مصدرًا ثقافيًا أساسيًا لهويتنا. ولكن ما المكانة الملائمة للدين فى ديمقراطية ليبرالية؟ فى الانتخابات الرئاسية الحديثة، تم بذل كثير من الجهد الإعلامى حول الفروق بين الناخبين الحمر والزرق. فالناخبون الحمر محافظون ثقافيًا يعطون أصواتهم للجمهوريين، ويؤكدون على ذلك معظم الوقت،

والعلمانيون الذين يصوتون للديمقراطيين فى الولايات الزرقاء التى يسيطرون عليها، قد أنكروا على الدين تبوء مكانة لائقة فى المجتمع. ومع ذلك، فإن الفارق ليس حاداً بما يجعل كل طرف يشعر أنه تحت تهديد من وجود الآخر. وعلى أية حال، ثمة كثير من المحافظين الثقافيين فى الولايات الزرقاء، وربما مثل العدد الكبير من العلمانيين فى الولايات الحمراء. فضلاً عن ذلك فإن العلمانيين لا ينكرون أن الدين له مكانة مهمة فى الثقافة الأمريكية، حيث إن ٩٥٪ من الناس يؤمنون بالله، وأغلبهم يرتادون أماكن العبادة. وبالرغم من ذلك ومادام الفارق يظل جزءًا محوريًا من السياسة الانتخابية الوطنية، فإن كل طرف ينمّط الطرف الآخر على نحو مدمر، يمكن أن يصل إلى حد يجعل من صعوبة تغذية الفضائل المدنية للتسامح والاحترام المتبادل أمراً محوريًا للمجتمع المدنى. وهذا بالضبط هو الاحتمال غير المقبول والذى يجعلنا نسأل ما إذا كانت هناك طريقة لتقليل إن لم يكن إلغاء التوتر بين الجانبين.

ومن هنا وكما يوضح "رونالد دوركن" **Ronald Dowrkin** إن بلوغ هذا الهدف يعتمد على تحديد أرضية مشتركة بين الأطراف[٢٨] . ومن الوارد أن تصبح الأرضية المشتركة فى رؤيتنا أساسًا لحوار بنّاء، من شأنه أن يساعد فى استعادة الثقة المدنية بين الطرفين، حتى عندما لا يتم حل مسألة الاتفاق على أهم القضايا دائمًا بالطريقة التى قد يرغب فيها طرف أو آخر. وفى أذهاننا قضايا مثل بحوث الخلايا الجزعية للأجنة، وزواج المثليين، وتعليم التصميم الذكى فى المدارس، وعرض الوصايا العشر علنًا فى الممتلكات العامة، والصلاة فى المدارس، وكثير غيرها.

فى هذه الجزئية نرى أن أساس الأرضية المشتركة، يوجد فى حقيقة أن كلا الطرفين يفهم أن الازدهار الإنسانى لا يكون ممكنًا، إلا عندما يُمنح الأفراد الاستقلالية. وتشير الاستقلالية إلى الحرية والحكم الذاتى الذى يجب أن يتمتع بهما الناس للقيام بتقديم أحكامهم المنطقية فى أمور خاصة وعامة، بدون تدخل من الدولة أو أية جهة فى المجتمع المدنى، بما فى ذلك الجماعات الدينية أو العلمانية[٢٩٥] . ومن وجهة نظرنا فإن كل طرف يعطى أولوية عالية جداً للاستقلالية. وهو ما يعنى أن كل طرف يظهر تسامحًا مع دمج مكانة بارزة للدين فى المجتمع ومع المعارضين لذلك على

خلفية علمانية أو دينية. والحقيقة أن الالتزام المشترك بالاستقلالية، هو أساس اعتناق كل طرف لتسامح عريض. ومن ثم فإننا نتفق مع "دوركن" الذى يقول إن أى نقاش للانشقاق فى ثقافتنا، يجب أن يبدأ من افتراض أن الناخبين الزرق والحمر يتآلفون، على مستوى واسع، من علمانيين متسامحين ومتدينين متسامحين(٣٠).

ولكن لأن كل طرف لديه رؤى مختلفة عن النهج الأفضل لتحقيق هذه الرؤية المشتركة، فسيظل هناك صعوبة كبيرة فى حل القضايا التى عددناها آنفًا. ومصدر الاختلاف إنما ينبثق عن الأطر الفكرية المختلفة التى يوظفها كل طرف لتحقيق التقدم لمعتقدهم المشترك فى الاستقلالية(٣١).

ومن المنظور العلمانى، يجب على الدولة أن تكون معزولة عن أية تأثير دينى، يمكن أن يفضى بها إلى أن تصبح دولة تدعمها الكنيسة. وأينما يظهر هذا النوع من الدولة يكُن الصراع الطائفى أمرًا لا مناص من وقوعه، لأن الذين لا يتفقون مع الدين السائد الذى تدافع عنه الدولة، سيقاومون جهود الدولة فى فرضه عليهم. وهذا بالضبط هو تقدير تطبيقات الحكومة الثيولوجية/ اللاهوتية التى دفعت سبينوزا ولوك إلى وضع مذهبيهما فى التسامح. والشىء المشترك فى المذهبين، هو فهم أن الدولة عليها المدافعة عن مصالح مدنية خالصة، تتضمن فقط الخيرات المشتركة- مثل الحق فى الملكية الخاصة، وحرية الفكر والتعبير، والأمن العام محليًا وخارجيًا- التى يساندها جميع الناس بغض النظر عن هويتهم الدينية.

وفى مراقبتها تنفيذ هذا المبدأ، تتجنب الدولة التورط مع الدين، عن طريق الكف تمامًا عن استخدام سلطته لتجسيد مصالح المنظمات الدينية فى القانون والسياسة العامة. على سبيل المثال، حيثما يمنع العلمانيون أشجار الكريسماس والشمعدان اليهودى فى الممتلكات العامة، سيكون من المقبول السماح لهم به فى جميع المجالات الخاصة من المجتمع المدنى- من أماكن التسوق إلى الكنائس والمعابد اليهودية- حيث يمارس الناس ويحتفون بديانتهم(٣٢). فضلاً عن ذلك، فإنه بالنسبة للعلمانيين لن يكون مقبولاً السماح بالتمويل الفيدرالى للخدمات الاجتماعية التى تقدمها الجماعات

العقائدية، ولكن سيكون مقبولاً السماح بأن تتم تلك الممارسات من خلال مؤسسات خيرية خاصة غالبًا ما تحافظ عليها الجماعات الدينية فى المجتمع المدنى. ونتيجة هذا النهج هو السماح بالممارسة الكاملة للدين، فى سياق كثير من جماعات المجتمع المدنى فى الوقت الذى تُمنع الدولة فيه من التدخل فى ممارسة الدين هناك، وعدم السماح للدولة أن تصبح وسيلة يتم من خلالها تحقيق التقدم لمصلحة ديانات معينة، أو للدين عمومًا.

ما الإطار الفكرى للمؤمنين المتدينين؟ يرى دوركن أن الناس الذين يمارسون "دين متسامح"، لا يرغبون فى أن تعمل الدولة بطريقة ما لفرض أية ديانة معينة على الناس. ولكن الدولة فى الوقت نفسه، ينبغى أن تعزز الدين عمومًا بإعلان "الدين كقوة إيجابية مهمة فى تحسين أوضاع الناس والمجتمع"(٣٣) . وهناك سبب قوى لأن تتخذ الدولة هذا الموقف. فعلى أية حال، إن أحد المكونات الرئيسية لمجتمعنا هو التوجه الدينى القوى للمواطن الأمريكى. فالدين يهم الناس ويهمهم بعمق. أضف إلى ذلك أن هذه الخاصية لدى الأمريكان، قد تجلت لا فى تعددية الدين فحسب، بل أيضًا فيما يسود من اعتقاد قوى بأن الدولة يجب أن تحترم حق كل شخص فى تحديد علاقته بالدين. فالدولة يجب ألا تترك الوضع يتطور إلى حد تعريض أى شخص للحرمان من هذه الحرية. فعندما يتم إبعاد الدين عن المجال العام، تكون الدولة فى وضع- سواء بعلمها أو بغير علمها- إعاقة ممارسة الدين. وهو ما يعد انتهاكًا ليس فقط للعاطفة القوية المؤيدة للدين فى هذا المجتمع، بل أيضًا للالتزام بتدعيم حرية الاختيار بصدد الأمور الدينية.

وسيواجه العلمانيون هذا بالقول بأن المتدينين غالبًا ما يكونون الأكثر إساءة لحرية الاختيار الدينى. وهذا لأن الناس يولدون فى أسر وتقاليد تؤصل منذ الميلاد قيمًا دينية مختلفة، قد لا يستطيع الناس مطلقًا نبذها. ولكن المتدينين سيردون على ذلك بأنه فى معظم الحالات تشجع التقاليد الدينية الناس على اكتساب القدرة على، وحرية، القيام بخياراتهم فيما يتعلق بالرؤى التى يرثونها، مقررين ما إذا كانوا راغبين فى الحفاظ عليها أو تعديلها. وكجزء من الشروع فى هذا العمل، تأتى تقاليد المتدينين

مشجعة لهم بقوة على التفكير بعمق حول البواعث التى تحكم أفعالهم، وسؤال ما إذا كانت- البواعث والأفعال- متماشية مع التعليمات الأخلاقية لدينهم. فضلاً عن ذلك وكجزء من التدقيق جيداً والتفكير المخلص، يكون الناس مهيئين لأن يسألوا ما إذا كانت التقاليد التى يعتنقونها تساهم على نحو جيد فى التحسين الأخلاقى للمجتمع. وإن لم يكن، فإن الناس يعترفون بمسئولية البحث فى تقاليدهم عما يحتاج إلى تغيير. ولكن هذه المباشرة لا يمكن أن تحدث، إلا إذا كانت التقاليد الدينية تعلم الناس أن جزءاً مركزيّاً من الازدهار الإنسانى، هو المقدرة على الحكم والاستدلال المستقل.

وسوف يسعد العلمانيون بهذه التفسيرات ويعتنقونها بالتأكيد. ولكن بناء على التاريخ الطويل والواقع الحالى للتسامح الدينى المدعوم من قبل الدولة، سيحاج العلمانيون بأنه من الأفضل أن نخطئ على أن نكون فى أمان. وهو ما يعنى الدفاع عن مقاربة علمانية للقانون يبنى جداراً فاصلاً بين الكنيسة والدولة. فحتى بسماح العلمانيين لتنوع من التعبيرات الدينية- والتى تقتصر جميعها على جمعيات وجماعات المجتمع المدنى المختلفة- فإنهم لا يدعمون برامج الحكومة التى تعطى مزايا للمنظمات الدينية، مثل المخالصات التى يتم دفعها إلى التعليم فى المدارس الخاصة[٣٤] . والمذهب القانونى الجوهرى الذى يقيم هذه الرؤية كما يوضح دوركن، يتمثل فى اختبار لِمون للمحكمة العليا **Supreme Court's Lemon test**. يقول دوركن إن "هذا الاختبار يمنع أى برنامج للدولة يقصد به أو يعمل على مزايا معينة لمنظمة دينية"[٣٥] . وبالاستشهاد برأى القاضية الأمريكية "ساندرا داى أوكونر" **Sandra Day O'connor** الذى كان أساساً لهذا المذهب، يوضح الاختبار أن "الحرج فى أن ممارسة الحكومة [محل النقاش] لا تملك التأثير فى توصيل رسالة تصديق الحكومة للدين أو رفضها له"[٣٦] .

إن هذا المبدأ يتسبب فى متاعب عميقة للمتدينين. وكمثال، يشير دوركن إلى الصلاة فى المدارس العامة. والتى من شأن المتدينين أن يؤيدوها ولكن بحذر، لا سيما أن المتدينين يسعون إلى ممارسة التسامح مع غير المتدينين الذين لا يشعرون براحة مع الصلاة فى الأماكن العامة. ينبغى لهؤلاء المصلين أن يكونوا مسكونيين **ecumenical**، ولا ينبغى أن يتم إكراه الطفل عليها. فإذا لم يكن الأطفال راغبين فى المشاركة،

يمكنهم تجنب عمل ذلك، بدون معاناة صدمة نفسية. وقد يسأل المتدينون أيضًا إذا كان ثمة بيانات إمبريقية/ تجريبية لإظهار درجة عدم الارتياح القصوى لدى الأطفال الذين يختارون عدم المشاركة بالصلاة في الأماكن العامة(٣٧) . فإذا توافرت بيانات تبين الإساءة النفسية التي لحقت بغير المشاركين فيها، حينئذ يمكننا تقديمها كحالة جيدة لعدم الاستمرار في الصلاة العامة. ولكن تأسيسًا على اختبار لمون **Lemon test** الذي يتبنى رؤية مجتمع علماني، فإن هذا الأمر يعد ثانويًا. وكما يقول دوركن "في مجتمع علماني متسامح... سيبدو من الخطأ مبدئيًا، أن نجعل من أية مؤسسة تابعة للدولة، كالمدارس العامة، مكانًا لممارسة أية ديانة"(٣٨) .

وبالطبع يمكن للمدارس العامة، في رأي العلمانيين، أن تدرّس الدين. ولكن ما لا يمكنها عمله، بناء على هذا المذهب القانوني العلماني، هو أن تشارك هذه المدارس في أنشطة ترسخ لأهمية الدين كموضوع أساسي لحياة الطلاب. وهذه هي النقطة الفارقة التي يتمظهر حولها اختلاف الرأي بين العلمانيين والمتدينين. فتدريس الأديان بدون ترسيخ أهميتها الأساسية، سيجعلها مجرد شيء معزول، مثل تحفة مهمة بلا فائدة. ومن ثم لن يرى الناس فائدة في دراسة التعاليم الدينية بين قضايا مهمة جداً. وينبغي عليهم أن يهتموا بالبحث عن التيمات التي تلعب دورا في توجيههم والتي توضح مؤشرات حياتهم، كالقيم التي يستندون إليها، والأهداف التي يناضلون من أجلها: باختصار، عليهم البحث عما يعيشون من أجله.

أما في نظر المتدينين، فإن العلمانيين يوظفون مفهوم التسامح لجعل المتدينين مواطنين من الدرجة الثانية. وتنتقد "ويندي براون" **Windy Brown** ممارسة التسامح بهذه المصطلحات نفسها، عندما تقول إن الرؤى الليبرالية العلمانية ترسخ مفهومًا للتسامح مفاده أن الجميع سواسية، ومن ثم يجب أن يُمنحوا الحقوق نفسها(٣٩) . ولكن المشكلة هنا أن ممارسة المساواة غالبًا ما تفضي إلى ظروف تكون فيها حقوق بعض الناس أقل قيمة على نحو كبير فيما يتعلق بما يمكن أن يفعله الناس بها من وضع الآخرين الذي يمكنهم بالحقوق نفسها أن يفعلوا أكثر بكثير.

على سبيل المثال، وكما نرى مع "جون رولز" فى مناقشة القضايا العامة المتصلة بالعقل العام، يجب على الناس- المختلفين مع تأمين الأولوية للقيم السياسية المتداخلة للديمقراطية الدستورية- أن يضعوا رؤاهم الدينية والعرقية الخاصة بين قوسين؛ أى ألا يجعلوها مركزية فى حججهم. وبالطبع، فإن الناس من ذوى التوجهات الدينية، يتمتعون بحرية التعبير باقتراح رؤاهم الدينية فى غمار هذه النقاشات. ولكن لأن دلالتها مهملة، فإن رؤى المتدينين لن تُمنح الأهمية نفسها كتلك الرؤى التى يناصرها آخرون. فالمتدينون هم أولئك "المتسامَح معهم"، ولكن لا يتم معاملتهم بتكافؤ كامل مع الآخرين، لا سيما فى سياق نقاش عام مهم للقانون والسياسات.

فماذا يكون رد العلمانيين على هذه الشكوى؟ لا شك أنهم سيدحضون مفهوم أن القانون وسياسات المجتمع لا تعكس سوى وجهات النظر العلمانية. والواقع أنهم سيحاجون بأنه بالرغم من اختبار لمِون Lemon test إلا أن المرء يمكنه الإشارة إلى رعونة فى السياسات، حيث أرست الدولة بوضوح تأييداً للمؤسسات الدينية فى القانون والسياسات. وإمكانية نمو هذه النزعة هو ما يزعجهم.

على سبيل المثال، فى سلسلة حديثة فى جريدة "نيويورك تايمز"، تم بلورة أثر النفوذ الدينى على السياسات العامة فى دراسة جادة[٤٠] . وشملت النتائج أن المحاكم توفر الحماية لمؤسسات دينية، ضد كثير من انتهاكات قوانين المجتمع المدنى فى حق موظفيها، مقارنة بموظفين فى أوضاع علمانية. فضلاً عن ذلك، فإن العاملين فى مؤسسات دينية لا يتلقون حماية قانون "الأمريكان ذوو الإعاقة". لا سيما أن محكمة المقاطعة فى ولاية "أوهايو" رفضت دعوة راهبة فى مؤسسة دينية فى "توليدو"، كانت قد طُردت بعد أن علمت الكنيسة أنها مصابة بسرطان الثدى. أيضًا فى "آلاباما" نجد مراكز الرعاية اليومية الكنسية، غير خاضعة لمتطلبات الترخيص من قبل الدولة، وهو ما لا ينطبق على جماعات أخرى غير كنسية. وقد تم السماح بهذه الممارسة حتى بعد تضييق اللوائح، فى أعقاب موت ما يقارب عشرة أطفال فى مراكز الرعاية اليومية المصرح وغير المصرح لها على مدى عامين.

وسوف يشير العلمانيون بلا شك إلى هذه المعلومات؛ كي يركزوا قضيتهم فى أن الولايات الحمراء من المحتمل أن تستخدم سلطة الدولة لإحراز تقدمٍ لأهداف دينية، ساخرين بذلك من اختيار لون. وفى نهاية الأمر يقلبون جدار الفصل بين الكنيسة والدولة. وقد يكون البعض الآخر ممن ندعوهم بالمعتدلين، أكثر تحفظًا فى تقديرات ما تعنيه هذه الأدلة المستشهد بها. يقول "ويليام جالستون" William Galston إنه من الضرورى فى الديمقراطية الليبرالية أن نوجه المسار بين سياسات مكرسة لفرض وجهة نظر دينية واحدة على المجتمع، وبين وجهة نظر من شأنها أن تتيح الدين فقط، عندما يرضى "المتطلبات الوظيفية للحكومة"(٤١) .

هذا المنظور يسعى إلى مذهب قانونى هجين، يضم بعض السياسات العلمانية، والأخرى المستندة إلى الدين. وكل هذا تتم مباشرته لخلق مساحة اجتماعية يمكن للناس فيها تتبع ما يسميه جالستون "حرية تعبيرية"، أى الحرية التى ينبغى أن يتمتع بها الناس "ليعيشوا بطرق تعبر عن معتقداتهم العميقة حول ما يمنح الحياة معنى أو قيمة"(٤٢) . ويقول "جالستون" إن ممارسة العقل العام عند "رولز" قد "تفصل جميع أنوا ع المعتقدات الجوهرية التى تعطى معنى وهدفًا لأشكال كثيرة من الحياة"(٤٣) . ولكن، فى رأى المعتدلين أمثال "جالستون" أن تأييد الدولة للمساحة الاجتماعية التى تسمح بمفاهيم مختلفة للحياة أن تزدهر، لا يكون بدون الحاجة إلى قيود. فأفعال الناس فى هذا الوضع، يجب ألا تعرّض مصالح الدولة الحيوية للخطر. يقول جالستون إنه فى تدعيم مساحة اجتماعية لتنوع من الرؤى يشمل رؤى دينية "لا يكون المجتمع الحر اتفاقًا انتحاريا"(٤٤) .

لكن وضع حماية المعتقد الدينى وممارسته فى نهج هجين للقانون، يعد مجازفة خطيرة لأنه فى الغالب ما يعتمد على تحالف بين الفاعلين السياسيين، ممن قد يتفقون اليوم ولا يتفقون غدًا. وعندما تتغير التحالفات السياسية، فقد تختفى قواعد دعم من اتفقوا سابقًا على المقاربات القانونية المهجنة فى تناول المعتقد وممارسته. فقد يوجد اليوم اتفاق وسط العلمانيين والمتدينين، ومجموعة من الأطراف الأخرى، على قوانين

تسمح بممارسات دينية معينة، مثل تعليق الوصايا العشر فى الأماكن العامة. ولكن غداً، وبسبب تحالف جديد يشمل مجموعة جديدة من الناس العدائيين عموماً لتلك الممارسات، قد لا يتوقف الأمر فقط عند فسخ القانون الذى يسمح بتعليق الوصايا العشر، بل فضلا عن ذلك قد يظهر قانون يحظر أشجار الكريسماس والشمعدان اليهودى فى المحال التجارية!

فضلاً عن ذلك، فإن الاضطهاد هو العامل المعقد فى إرجاع السياسات ذات الصلة بالدين إلى التوازنات السياسية. فأينما يكون الاضطهاد ضد جماعة معينة من الناس، لمجرد معتقداتهم الدينية، اضطهاداً شديداً، فإن إعادة تنظيم ائتلاف وفّر - من قبل - حماية الحقوق الأساسية لهؤلاء الناس، بما فيها حرية الاعتقاد، قد عرّض- وبسبب الانحياز المغرر- الأطرافَ المتأثرة لفقدان كامل حريتهم. وعلينا فقط أن نلقى نظرة على أمثلة حديثة من هذه الخبرة؛ لنبين أن هذه المخاوف لها أساس حقيقى. فعلى مدى سنوات، عاش الصرب البوسنيون والمسلمون جنبًا إلى جانب بعضهم البعض، فى ترتيب متزن للقوة. ولكن بعد أن تحطم التوازن السياسى نتج عن ذلك حرب أهلية، وصلت إلى إبادة جماعية ضد المسلمين من قبل الصرب البوسنيين.

والاضطهاد الداعم لمثل هذه الممارسات والذى لم يكافَح مطلقًا، ساعد بالطبع فى إشعال هذا العنف. وهناك أيضاً خبرة مشابهة أدت إلى قتل جماعى للتوتسيس **Tutsis** على يد الهوتوس **Hutus** فى رواندا. وفى العراق وفى أعقاب تغيير السلطة، أصبحت العراق ساحة معارك بين السنة والشيعة من المسلمين، أسفرت عن قتل آلاف من الناس. والحالة الكلاسيكية هى حالة ألمانيا ما قبل الحرب العالمية الثانية، حيث اعتقد معظم اليهود قبل وقوع المحرقة/ الهولوكوست، أنهم قد اندمجوا تماماً فى المجتمع الألمانى، واعتبروا أنفسهم ألمانًا أولاً، ويهوداً ثانياً. ولكن الاضطهاد المعادى للسامية لم يختفِ مطلقًا، بل كان فى الحقيقة متأصلاً فى الثقافة الألمانية. وبعد أن حدث تغيير فى السلطة مع ظهور هتلر، صار هناك ستة مليون ضحية من اليهود (إلى جانب المثليين، والغجر، والمعارضين السياسيين) على يد البربرية النازية.

هل يحتمل أن تظل أمريكا استثناءً لهذه الأمثلة؟ إذا كان الأمر كذلك، إذن فإن توازن القوة الذى يحمى حقوق الناس اليوم إذا تغير غداً، لن يؤدى مطلقًا إلى الإطاحة بالحرية الأساسية لأى شخص، بما فى ذلك حرية ممارسة المرء لرؤاه الدينية بدون خوف. ولكن هذا يفترض ألا يكون فى هذا البلد إمكانية الاضطهاد الدينى المدمر والذى يعد أمراً غير صحيح بالطبع، بناء على تاريخنا. فقد كان الكاثوليك أهدافًا للتمييز فى المدارس العامة فى أمريكا القرن التاسع عشر[٤٥]. وكان اليهود معرضين للتمييز عند التقدم إلى كثير من الجامعات العامة فى بداية، وحتى منتصف، القرن العشرين[٤٦]. واليوم فى بيئة ما بعد ١١ أيلول/ سبتمبر، يشكو المسلمون من أنهم أصبحوا مستهدفين للتمييز فى أوضاع مختلفة[٤٧].

أمثلة من هذا النوع توحى بأن بدلاً من تأسيس التسامح الدينى على سياسات قانونية مهجنة، تدعمها الظروف السياسية المعرّضة إلى التغيير فى أى وقت، فمن الأفضل أن نقيم التسامح على أساس التزام حازم بمبدأ احترام كرامة الجميع على النمط الكانطى Kantian-type. ومن ثم سيكون التسامح مع جميع الناس، بغض النظر عن منظوراتهم الدينية، مرسَّخًا بحكم القانون. وفى تعزيز الحكومة لحكم القانون، خصوصا على المستوى الفيدرالى، سيفرض الانصياع مع ممارسات التسامح الدينى بغض النظر عن توازن القوة السياسية فى المجتمع. وهذا ما يناصره دوركن، كما سنبين فيما يلى[٤٨].

لقد تم بالفعل تحديد التصميم الخاص لمبدأ احترام كرامة الجميع، فى ضوء الأرضية المشتركة التى يؤيدها الناس فى الولايات الزرقاء والحمراء. وكما بينا سابقًا، فإن الفريقين كليهما يؤيدان معاملة الأفراد معاملة متكافئة، جديرة بمنحهم حرية واستقلالية الحكم على الأمور، واختيار ما يخص حياتهم الشخصية، ونحو القضايا العامة. والسؤال هنا: ما نوع الاحتياجات البيئية التى يجب إيجادها للمساعدة فى ضمان ممارسة هذا المبدأ ممارسة كاملة، وبالتالى فهو منصوص عليه فى القانون؟ عمومًا نعتقد أنه من الضرورى إرساء قاعدة للنقاشات العامة، كجزء بارز فى المجتمع

المدنى، يمكنها أن تؤدى، على الأقل وحتى فى حالة عدم التوصل إلى اتفاق حول قضايا مهمة، إلى رؤية مفادها منطقية وقبول نتائج النقاشات، وأن كل من شاركوا يمكنهم قبولها، لأنهم عوملوا أثناء الحوارات كأشخاص متكافئين تماماً فى مجتمع.

وسوف ندرج مقاربتين تناولا هذا الهدف. الأولى: وجدناها فى أعمال "مايكل ساندل" **Michael Sandel**. والثانية: فى مجتمع مدنى قوى. فى المقاربة الأولى، سنجد "ساندل" يؤكد على أن الاختلافات الدينية والأخلاقية، موضع الخلاف والجوهرية فى الوقت نفسه، يجب أن تُطرح للنقاش العام. فهى أمور لا يجب استبعادها من النقاش، فمن المرجح أن يوافق الناس عليها. ولكن فى المقابل يجب بذل خالص الجهد لإيجاد الحجج الأفضل والأكثر إقناعاً من بين تلك الحجج المطروحة(٤٩). فعندما تطرح قضايا أخلاقية وموضع خلاف، للمشاركة والنقاش المفتوح حولها، يمكن وقتئذ تجنب قمع الرؤى الدينية والأخلاقية إلى جانب الإحباط الشديد الذى يعكسه هذا الواقع والذى قد يصل فى مداه إلى انعدام ثقة متواصل بين المواطنين(٥٠). وبالطبع فى نهاية الجدل قد تستمر الاختلافات. ولكن ما تتضمنه رؤية ساندل أن الحوار يعد حواراً تحويلياً **transformative** لأن الناس بفهمهم لدوافع مواقف الآخرين، حتى إذا ظلوا غير متفقين معهم، فإنهم يميلون إلى رؤية الآخرين كبشر وليس كوحوش أو عفاريت. ومن هنا، يصبح هؤلاء الناس جديرين بالاحترام أيضاً.

ولكننا على قناعة بأن هذا الملمح التحويلى لحوار يتطلب شرطاً مهماً كخلفية، وهو وجود مجتمع مدنى قوى. هذا هو الوضع الذى نحيا فيه عبر محيط من الناس لديهم تنوع من القيم، وطرق مختلفة للحياة. وفى مجرى هذه العملية، نتعلم أهمية الرؤى والقيم التى تختلف عن قيمنا ورؤانا. وقد أشار "آمارتيا سين" **Amartya Sen** إلى هذه النقطة أيضاً عندما انتقد مفهوم "التعددية الثقافية المتعددة" والتى يعرف الناس أنفسهم من خلالها، فى ضوء تقليد واحد وهدف واحد لأى تفاعل مع الناس، الذين يمارسون طرقاً أخرى فى الحياة(٥١). فى هذا السياق قد يعيش الناس ذوو التقاليد المختلفة معاً، ولكن بسبب ما بنوه حول أنفسهم من جدران منيعة؛ فإنهم لا يمتلكون

طريقة لفهم بعضهم البعض، أو الاستجابة للحاجات والهموم المتبادلة. والمؤكد أن فكرة المجتمع المدنى توفر الفرص أمام الناس للترابط معًا فى جماعات يتقاسمون معها قيمًا ووجهات نظر مشتركة. ولكن، فضلا عن ذلك، فإن المجتمع المدنى يقوم على مقدمة منطقية، تتمثل فى أن الناس يتعلمون التواصل ومد الجسور فيما بينهم عبر جماعات مختلفة، ويتعلمون إتاحة المجال لكثير من الطرق المختلفة فى الحياة بما فى ذلك فى إطار جماعتهم الأساسية(٥٢) .

هذه هى الخبرة التى يمكن أن توفر سياقًا وخلفية مهمة بالنسبة للنقاش العام، كما يراه ساندل. فكى يتعلم الناس الاندماج فى تفكيرهم الخاص كممارسة مشتركة، والقيم الخاصة بطرق الحياة المختلفة، فإنهم يقدرون اختلاف الطريقة التى تساهم فى إثراء وتعميق تفكيرهم. وعلى أى حال، فبدون القدرة على المقارنة بين الرؤى المختلفة، سيكون من الصعب إن لم يكن مستحيلا، معرفة لماذا ولأى الأسباب يعتقد المرء أو يؤمن كما يؤمن؟ ثم وقتها قد يفقد المرء الطاقة التفكيرية التى يحتاجها للقيام بأحكام مستقلة. ولكن مع بقاء أهمية الاستقلالية إلى الأبد كنتيجة للخبرة فى مجتمع مدنى حقيقى، فإن المطالبة بالتزام قانونى مبدئى ومن ثم متمأسس بالاستقلالية من قبل الدولة، لن يكون مسموحًا التنازل عنه بالرغم من أن كثيراً من التحالفات قد تتغير.

فى ختام هذه الجزئية، قد يتساءل البعض ما إذا كانت هذه الرؤية للحوار- لنقل بعد ١٠ سنوات من الآن- ستنجح بالفعل فى تقليل، إن لم يكن محو التوتر بين الولايات الزرقاء والحمراء. فماذا يمكن أن تعنى نتيجة كهذه؟ يمكننا فقط تكلف عناء التخمين. فمن المحتمل بالفعل أن يقول بعض المتدينين الشىء نفسه. فضلا عن ذلك، عندما يفكر طرف من الطرفين، أن رؤاه قد خضعت لرؤى الطرف الآخر، فإنه من المحتمل جداً أن يظل متقبلاً النتائج بدون مرارة، ولكن بشعور قوى باحترام مدنى لمن يختلفون معه. وكل السيناريوهات، خصوصا عندما تقدم معًا، من المحتمل أن تقلل من أو قد تنهى التوتر بين الناخبين الحمر والزرق، إلى حد القضاء على فرص حدوث هذا التوتر الذى يمكن أن يسبب تصدعات فى المجتمع. فى المقابل، سوف تزداد الثقة المدنية،

فى ظل وضع يلتزم فيه الأفراد بإتاحة مساحة لطرق الحياة المتنوعة التى يجسدونها فى المجتمع المدنى. وكل هذا، بالإضافة إلى تقوية الفضائل المدنية للتسامح والاحترام المتبادل- حجر الزوايا للثقة المدنية- ستكون ممكنة بفعل القوى التحويلية لحوار قائم على المجتمع المدنى.

٥ . المدنية ومجتمع مدنى عالمى

بناء على كثرة الصراعات بين الجماعات والأفراد فى المجتمع المدنى، فمن المهم أن نناقش دور اللغة و"المدنية" فى سياق المجتمع المدنى. فالمدنية طريقة لمخاطبة الآخرين، لا تشير إلى نموذج من السلوك الشائع لدى مجتمع أوروبى أرستقراطى فى أجيال مضت. فى ذاك الوضع، كانت المدنية تدل على تعظيم الطبقات الأدنى لمن هم أدنى منها . حيث كان هؤلاء الأفاضل يُعرفون فى ضوء المكانة والمرتبة الاجتماعية الموروثة. ولا تعنى المدنية أيضًا مجرد الكياسة فى الحديث والأسلوب. والمؤكد أن المدنية فى سياق المجتمع المدنى تعنى تجنب خطابة الهجوم والتقريع للتعصب الحزبى المتطرف التى تشيع فى الخطاب السياسى اليوم. ولكن إضافة إلى ذلك، ولأن المدنية راسخة فى القيم الرئيسية للمجتمع المدنى- بما فيها الفضائل المدنية للتسامح والاحترام المتبادل، كما ذكرنا فى الفصل الأول- تشير المدنية إلى نهج خاص للتفكير المنطقى حول قضايا عامة.

هذا النهج يتطلب منا أولاً قبول أن المجتمع المدنى يمثل مكانًا تميزه جهود لتحقيق الاتفاق حيال مجموعة من القضايا، بالرغم من انتشار الاختلافات فى وجهات النظر. وهذا هو الجانب الذى يجعل المجتمع المدنى أكثر من مجرد ساحة للطرق المختلفة فى الحياة التى تزدهر مع بعضها البعض. ولكن وبالإضافة إلى ذلك، ولأن الناس من مختلف المنظورات، يسعون ضمن هذا النظام إلى أرضية مشتركة لمقاربة القضايا ذات الأهمية البالغة بالنسبة لهم. فإن المجتمع المدنى يمثل هنا موضعًا لاختراع وصيانة وتنفيذ لغة عامة تمكن الناس الذين يتبنون منظورات قيم مختلفة، ويظهرون طرقًا متنوعة فى الحياة أن يتكلموا مع بعضهم البعض، ويتواصلوا عبر اختلافاتهم. ومثل

هذه الجهود قد تؤدى إلى نقاشات للطريقة الأفضل التى يمكن بها مقاربة الهموم المشتركة التى تؤثر ليس فقط على أعضاء جماعاتهم، بل أيضًا على جماعات أخرى وفى النهاية على الأمة ككل. والواقع أن هذه اللغة العامة تساعد الناس على الوقوف موقف الآخر- زيارة أذهان الآخرين ممن يتبنون رؤى مختلفة. وهذا المنظور والفهم المتسع يمكن الناس من مقارنة ومقابلة آرائهم ببعضها البعض. وتعد هذه الخبرة غاية فى الأهمية؛ لتمكين الناس ذوى الخلفيات المختلفة، من تحديد الأسباب العامة التى يمكن أن تتخذ كقواعد لتفسير مصداقية السياسات العامة والقوانين والأعمال المختلفة.

وعن المقارنة باستخدام لغة خاصة- مثل ما يمكن إيجاده فى تقاليد جماعة عرقية معينة- لمناقشة قضايا عامة لقضية مشتركة مع الآخرين، سيجعل من الصعوبة البالغة تحديد أسباب عامة للأعمال والأحكام. فاللغة الخاصة تساعد الناس ذوى التقاليد الواحدة على الاتصال بطرق حميمة، حول أمور شخصية، أو أنها تدعم التقاليد المشتركة مع أعضاء آخرين فى جماعة المرء؛ من أجل الحفاظ على الروابط الجماعية معهم. ولكن إذا أصر الناس فى معرض مناقشتهم قضايا عامة مع الآخرين، على البقاء داخل سياق لغة تمثل بشكل منفرد منظوراً ثقافيًا واحداً، سيكون من الصعب على الناس فهم وأيضًا التواصل مع من يختلف منظورهم الثقافى عن منظورهم. وفى هذه الحالة لن يكون الناس قادرين على العمل مع الآخرين لإيجاد طريقة للمناقشة والتفاوض حول الاختلافات، ومن ثم تحقيق تسوية مقبولة لدى جميع المشاركين.

أ. تحدٍّ جديد أمام مجتمع مدنى عالمى

يعد تأمين النشاط مسألة بالغة الأهمية، لتحقيق الدعم المطلوب لحوار وطنى، وللفضائل المدنية التى تعززه- الشىء الذى يقع فى لب المواطنة. ومن هنا فإن إنجاز النشاط يعد مهمة هائلة أمام كثير من الخبرات الجماعية التى تشدد على اللغة الخاصة لثقافات

جماعية معينة، أكثر من تشديدها على قيم للمجتمع المدنى- مثل التسامح والاحترام المتبادل- التى تساعد على تعزيز لغة النشاط. وتبين "نانسى روزنبلوم" **Nancy Rosenblum** أن بعض الجماعات تشدد على تاريخ وهوية خاصة تؤطر الطريقة التى يتفاعل بها الجميع بخاصة، بحيث تحدد المنظورات الجماعية وجهات النظر الفردية تحديداً كاملاً، فإن وصول الأفراد إلى جماعات أخرى والعمل معهم لإيجاد أسباب عامة لحل الاختلافات، سيكون حدوثه أقل احتمالاً.

هذا النوع من الروابط الغليظة تروج لوحدة شاملة ومستهلكة. وبالنسبة للجماعات التى تتبع هذا المسار، يوجد رفض لقبول التأثير الأكبر للمجتمع الوطنى. وبدلاً من ذلك سيبقون داخل حدود جماعة المرء فحسب. لذا إذا تم مد الجسور بين الجماعات المختلفة وطرق الحياة، يجب أن يتم تسهيل روابط الحياة الجماعية بعض الشىء وجعلها أرفع **thiner**، بحيث يمكن للأفراد أن يجربوا طرقًا أخرى للحياة، ويتعلموا الاتصال مع أناس من خلفيات مختلفة. وهذا النهج نحو الحياة الجماعية من شأنه أن يسمح للأفراد بإظهار ما تدعوه "روزنبلوم" بالمقدرة على "تغيير الانخراط" أو القدرة على التنقل بحرية وسط التشكيلات الجماعية المختلفة، بقصد تعلم وتجربة منظورات وطرق للحياة كثيرة ومختلفة[٥٤] . هنا، ينتقل الأفراد من سياق جماعة إلى سياق جماعة أخرى، ويستطيعون أثناء هذا التنقل زيارة عقول أخرى- الوقوف مواقف الآخرين. وفى هذا الوسط، لا يكون الأفراد منفصلين تماماً من العضوية الجماعية، بل ينفصلون بدرجة تكفيهم لبناء جسور لسياقات جماعية أخرى. وجماعات من هذا النوع يكونون بذلك قادرين على الترحيب بالناس من مسارات مختلفة فى الحياة. وفى الوقت نفسه يحافظون على استعداد للتفاعل مع الجماعات الأخرى.

الأمر المهم هنا أن الأفراد من خلال هذه الخبرة، يطورون تنافسًا مدنيًا، يسمح لهم بالبحث مع الآخرين عن الطريقة الأفضل لمواجهة الحاجات المشتركة. بالرغم من كثرة المقاربات المختلفة لمواجهتها. وبهذه الطريقة، فإن خبرة المجتمع المدنى تجهز الناس للبحث من أجل سياسات مشتركة، توفر الحاجات الأساسية لجميع أعضائه،

بغض النظر عن طرقهم المختلفة فى الحياة. وبناء على ذلك، فإن خبرة "تغيير الانخراط" فى المجتمع المدنى تمكّن الناس من اعتبار أنفسهم مواطنين فى الأمة، وليسوا مجرد أعضاء فى جماعات معينة.

ولكن إلى أى مدى يمكن ترتيب مَن لديهم "تغييـر فى الانخـراط"، مع تنوع من الجماعات؟ لنفترض أن الناس فى المجتمع المدنى يمكنهم اكتساب مجال وطنى لنهجهم فى تناول النقاشات العامة للقضايا المهمة، فإن السؤال التالى هو ما إذا كان فى إمكانهم تحقيق التقدم لما يتجاوز الأمة، نحو منظور أكثر عالمية. وعلى ذلك، هل سيكون من الممكن خلق صورة طبق الأصل للغة النشاط، عالميًا، كتلك التى يوفرها المجتمع المدنى على مستوى وطنى؟ ومن واقع هذه الخبرة، هل سيمكن للناس- فضلاً عن كونهم مواطنين فى أمة- أن يكونوا مواطنين فى العالم؟

لقد تسارعت الحاجة إلى مجتمع مدنى عالمى، بفعل واقعين رئيسيين ساهما فى عولمة، أو خلق أواصر بين الأمم عبر العالم. الواقع الأول: أن كثيرًا من المشكلات العالمية الحقيقية التى تواجه العالم، تتضمن أمورًا تمتّ بصلة إلى البيئة، والإرهاب، والفقر، واكتساب أساس للسلام يمحو كلاً من الحرب والأسلحة التى تهدد بالتدمير الشامل. ولا يوجد بين هذه الأمور ذات الأثر الخطير على كل الأمم، ما يمكن حله بدون تعاون عالمى. والواقع الثانى: أن الإنترنت يمكّن الناس من السفر افتراضيًا. فى هذه الحالة السفر ذهنيًا إلى أى مكان والمعرفة بأى شىء، والاتصال مع أناس من ثقافات أخرى عبر العالم. ولأننا يمكننا أن نعرف طرقًا أخرى للحياة بسهولة شديدة، فمن غير المعقول أن نجرؤ على إنكار وجودها فى حياتنا الخاصة. والمؤكد هنا أن العواطف الوطنية تظل قوية فى كثير من الأوضاع والنظم، ولكن التلاصق الحاصل والاعتماد على ثقافات أمم أخرى، هو ما يجعل من تعريف المرء أمته بصفات حصرية، ضربًا من المكابرة الخاطئة.

العولمة لا يمكن إنكارها. فنحن متصلون ببقية العالم تمامًا كما أن بقية العالم متصل بنا. وكل هذا يبدو معجِّلاً بالحاجة إلى لغة النشاط؛ لتمتد من كل مجتمع إلى كل

المجتمعات. على أمل أنه من خلال المدنية يمكن للناس أن يحققوا شيئًا ما مثل مجتمع مدنى عالمى، يكون بمثابة البرنامج لحل مشكلات كثيرة تواجه العالم. ولكن هل المجتمع المدنى العالمى أمر ممكن؟ بمعنى آخر، هل من الممكن أن يتجاوز الناس اللغات الخاصة بأمتهم، ويخلقوا بين شعوب العالم لغة مشتركة من النشاط، يمكن استخدامها لتحديد الحلول المعقولة للمشكلات التى تنكد علينا عيشنا فى الوقت الحالى؟ هنا يمكننا التحدث فقط حول بعض العقبات التى سينبغى علينا مواجهتنا والتغلب عليها، إذا أردنا أن نحقق هذا الهدف. العقبة الأولى يناقشها "بنيامين باربر" **Benjamin Barber** والعقبة الثانية يفندها "جون رولز".

يناقش "باربر" التنافس بين ما يدعوه بالمقاربات الرائدة لفهم العالم اليوم، "عالم ماك"(*) **McWorld** و"الجهاد" **Jihad** عالم ماك هى رؤية ما يسمى بالعالم الحديث، يتقاسم التزام التنوير بالحرية، والتزامه بالعقل، وشكه نحو التقاليد، وإيمانه بالسوق الحر، و"ازدراءه للثقافة المحدودة". أما الجهاد فهو يمثل رؤية عالمية تقليدية، ما زالت سائدة، مبنية على غرام بالنظم الهرمية الجماعية، وبغموض الدين، وقوة العادة. ومن الطبيعى أن يقف الجهاد فى مواجهة عالم ماك[٥٦] .

كيف يمكن للغة النشاط أن تظهر فى مواجهة عالمين شديدىّ الاختلاف كهذين؟ يتكفل رولز بتقديم إجابة على هذا السؤال، من خلال كتابه قانون الشعوب **The Law of Peoples** الذى يعتبر نسخته من نفس مسعى "كانط" عن سلام مشترك بين الأمم[٥٦] . لقد حاج كانط، كما رأينا فى الفصل الخاص به فى هذا الكتاب، بأن الطريق إلى السلام العالمى يكون محققًا، عندما تصبح جميع الأمم جمهوريات. فالجمهوريات تدع المواطنين فى أمة ما يقررون إذا كانوا يريدون خوض الحرب أم لا. ولأن الناس الذين يخوضون الحروب لا يجدون الحرب فى مصلحتهم، فإن

(*) يستخدم التعبير أحيانًا ليصف انتشار مطاعم "ماكدونالد" عبر العالم نتيجة للعولمة. وأحيانًا أكثر يستخدم لوصف تأثير حركة ماكدونالد الدولية لتقديم الخدمات والمتاجرة فى السلع كعنصر من عناصر العولمة ككل. لمزيد من التوضيح انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/McWorld (المترجم).

الجمهوريات لن تخوض الحروب ضد بعضها البعض، بل ستجد طرقًا سلمية لحل خلافاتها. وهنا كان كانط على حق في أن الجمهوريات ستقلل من فرص قيام الحرب، على الأقل بمعنى من المعاني. فالحقائق تبين أن الجمهوريات عمومًا لا تخوض الحرب مع بعضها البعض(٥٧). ولكن الجمهوريات خاضت الحرب مع نظم غير جمهورية في أحيان كثيرة. ولأنه من غير المحتمل أن تصبح جميع الأمم جمهوريات، فإن احتمالية الحرب ستظل قائمة. كيف يمكن إذن لمجتمع مدنى عالمى أن يظهر في مواجهة هذا الظرف؟

يعد كتاب رولز "قانون الشعوب" مقاربة مهمة لتحقيق مجتمع مدنى عالمى. فرؤيته بصدد هذا الأمر، تبدأ من التأكيد على وجود مصدرين للسلطة السيادية، هما الدول (أو الحكومات) والشعوب. تدير الدول آلة السلطة- مثل الجيش والشرطة- لإنفاذ قراراتها. أما الشعوب، فإن كلاً منها يتميز بخصائص أخلاقية وثقافة مشتركة تميز "شعبًا" عن آخر- الفرنسيين عن الألمان، الهنود عن الباكستانيين، إلخ. فشعب منطقة معينة هم المترابطون معًا بالاشتراك فى فهم التاريخ وبالممارسات الدينية، وبالمعايير، وباللغة، إلخ. وهذه الرؤية البشرية التى تحدد العوامل التى توحّد بين مجموعة من الناس دون الأخرى، تؤكد أيضًا على الاختلافات فيما بينها. ولكن من الممكن أن يتقاسم أناس مختلفون قيمًا مشتركة تيسر التعاون فيما بينهم. ويعتقد رولز أن ثمة أناسا عادلين وأخيارًا يتفقون على أجندة تدعم حقوق الإنسان والعلاقات التعاونية(٥٨). وعندما يتم التشارك فى هذه الأجندة على مستوى واسع، فإنها يمكن أن توفر مجموعة مهمة من المعايير المهمة لتوجيه استخدام السلطة الحكومية عبر العالم، تلك المعايير من شأنها أن تؤكد على ضرورة استخدام السلطة الحكومية دوليًا من أجل الأغراض التعاونية التى تسفر عن مجتمع مدنى عالمى.

وهنا يحاج رولز بأن ثمة نمطين من الشعوب يُحتمل أن ينتجا أساسًا للتفاعل السلمى: شعوب ليبرالية و"شعوب هيراركية/ هرمية مسالمة" **decent hierarchial peoples**. ويشير إلى كلا النوعين كـ "شعوب جيدة التنظيم". (٥٤) الشعوب الهرمية المسالمة لا تتقاسم قيم الديمقراطيات الليبرالية، لأن الناس فيها [على خلاف المجتمعات الليبرالية] لا يُعتَبرون مواطنين أحرارًا متساوين ولا [يُعتَبرون] أفرادًا مستقلين يستحقون تمثيلاً

متساوياً (وفق الحد الأقصى: مواطن واحد، صوت واحد)"[٦٠] . ولكن ما نجده في هذه المجتمعات الهرمية المسالمة "أنهم يشتركون في هدف جماعي، يتمثل في الوصول إلى فكرة مشتركة جيدة للعدالة". وهو ما يقصد به الثقافة المشتركة الشاملة للقيم الدينية والاجتماعية التي يجب أن يعززها الأفراد عبر حياتهم. وفي هذا السياق، يفهم الأفراد أن لديهم واجباً للتصرف على منوال متطلبات الثقافة. وهم بهذا، يمكن القول إنهم يتصرفون بما يتماشى مع معايير العدالة ذات الصلة بالثقافة[٦١] . وفي هذا السياق إذن يعرف الأفراد هويتهم لا في ضوء الحقوق الممنوحة لهم كي يكونوا مستقلين قادرين على تعزيز ثقافة المرء ونقدها وحتى تغييرها، مثلما هو الحال في المجتمعات الليبرالية. بل يعرف الأفراد هويتهم في ضوء الواقع الثقافي المهيمن في أمتهم، والذي يكرس المرء حياته له، بتوقع إعادة إنتاج الثقافة السائدة للأجيال القادمة. فالمجتمعات الهرمية المسالمة تتشكل كجماعات تعززها التقاليد، تقاليد دينية الصبغة في الغالب، وقبضتها قوية على عقول وتصورات جميع المواطنين. ومن هنا، يقبل الأفراد أن تدمغ هذه التقاليد والمعايير الثقافية الحاكمة قرارات حياتهم. وفي وضع كهذا، لا يعد مطلب تحقيق الاستقلالية مهماً بقدر أهمية احترام الواجبات والالتزامات المرتبطة بتلك التقاليد الحاكمة!

الاختلاف الآخر بين المجتمعات الليبرالية والهرمية المسالمة، أنه في المجتمعات الهرمية المسالمة لا تكون الحكومة شفافة ومسئولة مباشرة أمام المواطنين. ولكن يظل ثمة مفهوم تسمح بفعله حكومات هذه المجتمعات بوضع أصوات مختلفة في الاعتبار.[٦٢] الشيء ذو الأهمية الخاصة في هذا الصدد، هو أن القضاة والموظفين العموميين في المجتمعات الهرمية المسالمة يضعون في اعتبارهم وجهات النظر الخاصة بأولئك المنشقين عن مواقف بارزة في السياسات الحكومية[٦٣] . وعندما لا يتفق الناس مع قرارات الموظفين العموميين، فإن المعارضين قد يواصلون احتجاجهم "بشرط أن يوضحوا لمَ يظلون غير راضين، ويجب أن يتلقى المجتمع بدوره رداً كاملاً"[٦٤] . ونتيجة لهذه العملية، فإن جميع الميول والنزعات المختلفة في المجتمع تكون ممثلة.

فالمجتمعات الهرمية المسالمة، ليست مثل المجتمعات التى يمكن وضعها فى فئة النظم الديكتاتورية التى تحكم بالإرهاب والسيطرة الشمولية، حيث يكون الهم الرئيسى فيها، هو حاجة النخبة الحاكمة إلى السلطة، وليس حماية التقاليد المشتركة التى من شأنها أن تعمل على تشبيك المجتمع. والمجتمعات الهرمية المسالمة لا تُصنّف ضمن هذه الفئة لسببين أساسيين. فى المقام الأول، أن هذه المجتمعات لا تسعى إلى إخضاع مجتمعات أخرى لها، والهيمنة عليها من أجل توسيع نطاق سلطتها(٦٥) . والسبب الثانى أن هذه المجتمعات تناصر أجندة حقوق الإنسان الأساسية التى ينبغى على حكوماتها أن تحميها. ومن بينها "الحق فى الحياة" الذى يحقق الأمان، والحرية التى تتمثل فى التحرر من العبودية وحرية الفكر والاعتقاد والدين، والملكية الخاصة، والمساواة الرسمية التى تضمن المعاملة المتكافئة للحالات المتماثلة(٦٦) . وفيما يتعلق بالدين، حتى مع امتلاك المجتمعات الهرمية المسالمة ديانة مهيمنة، فإن ذوى الديانات المختلفة مسموح لهم بممارسة دياناتهم بحرية، وبدون رهبة. ولكن بسبب هيمنة دين واحد، فقد يظهر فى هذه المجتمعات انعدام المساواة فى الحرية الدينية. ومن ثم، فإن جزءاً من الأمور التى يكفلها مجتمع طيب، هو مساعدة المواطنين المتأثرين من جراء واقع انعدام المساواة الدينية، على الهجرة(٦٧) .

ومن هنا، فإن هذه المجتمعات الليبرالية والمجتمعات الهرمية المسالمة جيدة التنظيم، وبحكم اعتناقها للقيم التى ذكرناها، يمكن أن تساند "قانون الشعوب"(٦٨) . ويناقش رولز هنا قائمة من ثمانية مبادئ للعدالة، تكون الأساس لقانون الشعوب. وتشمل هذه القائمة أموراً من قبيل احترام المعاهدات وحقوق الإنسان، والالتزام بعدم التدخل فى شئون الآخرين، والشعور بواجب مساعدة الناس الذى يعيشون فى ظل ظروف تحول بينهم وبين تمتعهم بنظام حكم جيد (٦٩) . وهذه بالضبط هى قواعد تمكين التجارة والأعمال بين الأمم من أىٍ من نوعىّ المجتمعات. وهى أيضًا قواعد لتعزيز جهد جماعى للعمل بتعاون مشترك لحل المشكلات العالمية.

فهل لمجتمع مدنى عالمى أن يبزغ من أرضية هذه القواعد؟ هذا ما أمل فيه رولز. ولكن ثمة ثلاث مشكلات رئيسية تعترض طريقه. يضع "باربر" يده على إحداها، ويحدد رولز الأخرى. وسوف نحدد نحن الثالثة.

أولاً: يوضح "باربر" أنه يمكن استخدام العولمة كأداة لا لتعزيز مجتمع مدنى عالمى وحسب، بل وتعزيز مصالح تجارة مشتركة على مستوى العالم أيضًا(٧٠) . فى هذه الحالة وبدلاً من تعليم لغة النشاط كأساس للجدال والتشاور العام، والاحتواء، وتتبع الصالح العام، لا توجد سوى لغة التعامل التجارى فقط. وهنا تكون مطالب الشركات الرئيسية لمراكمة الثروة المادية- أو الجشع- هى جوهر كل ما هو حقيقى وخيّر فى الحياة. حيث يتم تهميش مفاهيم الاحتواء والتشاور العام المشترك- اللازم للمجتمع المدنى على المستوى الوطنى أو العالمى- لصالح تلك القيم التى تؤمّن انتصار تجارة الشركات وأعمالها. فضلاً عن ذلك، فإن العولمة القائمة على الشركات الكبرى، غالبًا ما يُنظَر إليها بوصفها تهديدًا للتقاليد المحلية ولطرق الحياة فى "ثقافة الجهاد. ومع ذلك فإن هذه البلدان لا يقلقها فقط أن عولمة الشركات ستمحى تقاليدها، بل أيضا أن كثيرًا من القادة السياسيين فى نظم الجهاد ممن يتبنون بعض عناصر عولمة الشركات الكبرى، لن يقبلوا شق الدمقرطة فيما يعرضه المجتمع المدنى العالمى.

ومن بين العقبات التى يحددها رولز، ما يتعلق بحقيقة أن بعض مناصرى الشعوب الليبرالية، يعتقدون أن معاملة المجتمعات المسالمة معاملة متكافئة "ليس متسقًا، أو أنه غير عادل". لأن هذه المجتمعات وبسبب التزامها بالهرمية، تحافظ على نظام لا يعامل أعضاءها بتكافؤ(٧١) . وقوة الحجة فى أن المجتمعات التى تستحق المساواة، توضع فى الاعتبار فقط عندما تمنح أعضاءها معاملة مساوية. ولكن رولز يوضح أن جماعات كثيرة فى مجتمعنا تعمل كنظم هرمية. وأن هذه الجماعات تمنح احتراما متساويا. وهذا يصدق على الجماعات الدينية التى تعمل كنظم هرمية مثل كثير من الجامعات، على سبيل المثال، التى تختار رؤساءها عن طريق "نوع من الهرمية الاستشارية"، والتى تستبعد التصويت المتكافئ لكل الأطراف المعنية (٧٢) . والواضح فى هذه الرؤية أن على الليبراليين أن يظهروا للمجتمعات الهرمية المسالمة الاحترام نفسه الذى يظهرونه نحو الجماعات الهرمية فى مجتمعاتهم.

لتحقيق هذا الهدف، يعتقد رولز أن المجتمعات الليبرالية يجب أن "تتسامح" مع المجتمعات الهرمية المسالمة؛ بعدم تعريضها لعقوبات سياسية تجبرها على إجراء تغييرات "عسكرية أو اقتصادية أو دبلوماسية"[٧٣] . وبدلاً من ذلك، أن تمنحها الفرصة لتكون مجتمعات مشاركة في نظام يمنح جميع أعضائه الاحترام المتبادل في ظل التزام بالمدنية[٧٤] . وهذا المنظور سوف يساعد في تأسيس نقاشات ذات مزايا متبادلة تبني أساسًا قويًا للمجتمع المدني العالمي. ولدينا جميع الدوافع لنقل هذا الاتجاه إلى المجتمعات الليبرالية والهرمية، لأن الدول غير الليبرالية وغير المسالمة، بل "عدوانية وخطرة"، هي أكثر ما يهددهما. وبالتالي تحتاج مثل هذه الدول إلى أن تكون موضع تسامح المجتمعات الليبرالية والهرمية المسالمة، ومن ثم يمكن "إجبارها على التغير"[٧٥] .

المشكلة الثالثة ترتبط أيضًا برؤية رولز لمفهوم الشعوب. هل الأمر مثلاً أن ثمة ثقافة موحدة في المجتمعات التي يشير إليها رولز بأنها تمثل شعبًا واحدًا؟ عمومًا، إن كثيرًا من المجتمعات التي قد تكون في ذهن رولز كمجتمعات مرشحة لتكون مجتمعات هرمية مسالمة، مفتتة بفعل الصراعات المختلفة على الدين والفقر والطبقة، وعلى أن الحكومة- بسبب الفساد أو عدم الكفاءة أو ببساطة لمجرد حجم المشكلات التي تواجهها- غير قادرة على خدمة حاجات الناس الحقيقية.

هذا بالضبط هو الظرف الذي يمكن أن يصبح الأرضية الحاضنة للإرهاب، وهو العامل الذي يجعل إثارة لغة النشاط كنقيض للغة الحرب أمرًا بالغ الصعوبة. كما أن المجتمعات الليبرالية والهرمية عندما تتفق على التعاون معًا ضد الإرهاب، فقد يقوضان قيم إرساء أسس للعلاقات التعاونية التي لو تحققت، يمكن أن تنتج مجتمعًا مدنيًا عالميًا. لا سيما أن المجتمعات المسالمة قد تصبح أكثر هرمية، وأقل انفتاحًا على التفاعلات الخارجية مع ثقافات أخرى. والمجتمعات الليبرالية قد تصبح أكثر عرضة لإنكار مبادئ المفاهيم الليبرالية للعدالة، بما فيها احترام الحقوق الأساسية لمواطنيها والآخرين، في العالم ككل.

وهذه العوامل عندما تؤخذ معًا أو بمفردها، قد تجعل خلق مجتمع مدنى عالمى أمرًا بالغ الصعوبة، ليس على مستوى العالم فحسب، بل وفى الدول الليبرالية التى تتمتع بقدر كبير من التنوع الثقافى.

ب. الاختلافات الجماعية وتوسيع المجتمع المدنى

هناك من يحاج بأن المضى فى سبيل مجتمع مدنى عالمى، يتطلب تعديلاً لطريقة تعاملنا مع الخبرة الاقتصادية كشق أساسى من المجتمع المدنى. وهذا منظور للتصدى لافتراضات حول العقلانية التواصلية (هابرماس) التى ينهض عليها الحوار فى المجتمع المدنى. ترى "سيلا بن حبيب" **Seyla Benhabib** على سبيل المثال، أنه بسبب كون الناس يأتون من خلفية ثقافة ما، فإننا نحتاج إلى الاعتراف بأن ثقافتنا الخاصة، ووجهة نظرنا، تؤثران دومًا فى مطلبنا بـ "وجهة نظر أخلاقية"(٧٧) .

وقد نستدعى– عند بن حبيب– تقديمها لحجة ضمّناها الفصل الثامن عشر، حيث تدفع بعض المنظّرات النسويات بحجة ضد رولز، كون "الوضع الأصلى" ليس نموذجًا ملائمًا لنقاشات حول العدالة الاجتماعية فى المجتمع المدنى. فترى بن حبيب أنه لا يمكن مطالبة الناس بتعريف أنفسهم بطرق لا تتماشى مع خبراتهم اليومية، وأن كل ما يمكن أن نأمل فيه للمجتمع المدنى، هو أن يجلب الناس خبراتهم الفعلية إلى النقاشات العامة المتاحة(٧٧) . ووفقًا لهذا، يجب أن تضع هذه النقاشات فى اعتبارها الخبرات الخاصة التى ينطلق منها المشاركون، وأيضًا استعدادنا لأخذ وجهات نظر الآخرين، المنخرطين فى الجدال، على محمل الجد(٧٨) . "إن الاستدلال عبر وجهات نظر أخرى"، يوحى بأن الاستدلال فى المجتمع المدنى لا ينبغى له أن يتم من خلال رؤية مجردة "موضوعية"، بل من خلال محاولة رؤية العالم كما يراه آخرون. وهدفنا فى هذه النقاشات العامة هو الاتفاق مع بن حبيب، ولكن لا ينبغى لنا أن نضطر إلى الانسلاخ من أوضاعنا الخاصة، بغرض التواجد ضمن هذه النقاشات.

والواضح أن "العقلانية التواصلية" عند هابرماس- والتى ترى أن الأخلاق والعقلانية لا يمكن فهمهما إلا على نحو ما يستخدمان فى محادثة مع الآخرين- تؤثر تأثيراً عظيماً على مقاربة بن حبيب للنقاش السياسى. فنحن نصوغ أفكارنا عن العقلانية والأخلاق، من خلال عملية اتفاق تتم فى إطار المحادثة مع الآخرين، وليس قبلها. وهذه الصيغة من العقلانية، تتيح لنا تعديل افتراضاتنا حول ثقافاتنا خلال تفاعلنا فى محادثات مع أعضاء تلك الثقافة. ففى المحادثة مع الآخرين سعياً منا إلى فهم العالم من وجهة نظرهم، قد نقرر أن تفضيلاتنا أو مقارباتنا السابقة، ليست عادلة. ومن خلال عقلانيتنا هذه، وكأفراد مستقلين، يمكننا تحدى التقاليد التى ننطلق من خلفياتها خلال النقاش(٧٩) .

وفكرة العقلانية التواصلية تطبق على المشهد السياسى العالمى فى كتاب بن حبيب مطالب الثقافة **Claims of Culture**. حيث تدفع بن حبيب هنا بضرورة عدم النظر إلى الثقافات كشكل متميز وبمعزل عن غيرها من الثقافات وبعضها البعض. فالجماعات والأفراد فى أية ثقافة هم دائماً من يألفون معانيها وممارساتها. والاختلافات الثقافية لا تقوض الديمقراطية، بل ترى بن حبيب أن العقلانية التواصلية هى الطريقة الأمثل لفهم المتغيرات التى تحدث داخل المجتمعات الثقافية. والتفاوض حول هذه الاختلافات يتم إنجازه عبر عملية استدلال قادر على الإصغاء لخبرات الآخرين(٨٠) . فالمجتمع المدنى الذى يقوم على عقلانية تواصلية، يتطلب منا الإنصات إلى أشكال الاتصال البديلة، والسعى إلى فهم الآخرين وفق مفاهيمهم.

و"إريس ماريون يونج" **Iris Marion Young** مفكرة سياسية معاصرة أخرى، ناصرت مفهوماً أوسع لما يتعلق بالحوار العام. فإحدى مشكلات الديمقراطية الليبرالية والتى تجعل الاتصال فى المجتمع المدنى أمراً صعباً على الصعيد المحلى والدولى، هى أن بعض نماذج المجتمع المدنى تحبذ نوعَ اتصالٍ معيناً من قبل جميع المشاركين. وتلاحظ "يونج" أن نوع الاتصال المفضل عادة، هو ذلك الاتصال الخاص بحجة نظامية فاترة وعقلانية. ومع ذلك، ترى "يونج" أن هذه التوقعات تعمل على جعل المشاركة فى

المجتمع المدنى، صعبة على من لا يمتلك هذه المهارات النادرة. وما لم يتم قبول صيغ الاتصال هذه فى المجال العام، سيكون لدينا كما ترى "يونج" بطبيعة الحال، مجتمع مدنى غير ديمقراطى. بمعنى أنه لا يشمل الجميع(٨١) .

وتشير يونج إلى أننا نضع فى الاعتبار نماذج اتصال أخرى مقبولة فى الحوار العام. من بينها الترحيب، وفن الخطابة، والسرد، كأشكال اتصال مفيدة سياسيًا، وغالبًا ما تكون مستبعَدة فى المعايير التقليدية من العقلانية. وهذا أمر مصيرى بالنسبة للمجتمع المدنى، لأن كل هذه الأشكال حسب يونج يمكن بطريقتها الخاصة أن "تساعد فى بلورة الحجج، وتمكين الفهم والتفاعل بطرق لا يمكن أن تفى بها الحجة وحدها"(٨٢) .

إن تصرفًا بسيطًا كالترحيب، قد لا يبدو على السطح عملاً دالاً فى منظومة المجتمع المدنى. وتوضح يونج هنا أنه بالرغم من ذلك، فقد يشعر كثير من الناس بأنهم محل تجاهل أو غير معترف بهم إذا لم تؤخذ التصرفات البسيطة، كالترحيب، على محمل الجدية. وبالتالى فإن فعل الترحيب يزيد من احتمال تعامل المشاركين فى الحوار العام باحترام مع بعضهم البعض. وترى يونج أنه يجب اعتبار التحايا شرطًا أساسيًا للتواصل السياسى، وأن هذه التحايا بين الناس تساعد فى جعلنا أكثر انفتاحًا نحو ما يجب على الآخر أن يقوله(٨٣) .

وتأتى يونج بفن الخطابة ضمن القائمة، كصيغة مشروعة من الاتصال، على أمل أن نبتعد عن الفكرة القائلة بأن المحاجة الفاترة هى الطريقة الوحيدة للاتصال الفعال فى المجتمع المدنى. وتعتقد يونج أيضًا أننا إذا استبعدنا فن الخطابة، فإننا نستبعد النغمة الأخلاقية من حوارنا. بدون فن الخطابة، فنحن نفقد فائدة المجاز فى الخطاب، والاعتراف بأن الخطاب يمكن توصيله من خلال اتجاهات مختلفة. والخطابة أو الفصاحة، تعد أيضًا مهمة لأنها يمكن أن تجلب العاطفة إلى الاتصال السياسى. بل إن يونج تحاج بأن الخطابة وحدها– أى الاتصال السياسى للعاطفة والإقناع– هى التى يمكنها نقلنا من السبب إلى الحُكم.

وأخيراً، فإن يونج تحثنا على الاهتمام بتأثير السرد فى الحوار العام، أو منهج الاتصال من خلال القصص. وبالرغم من أن سرد القصص ليس له عادةً نفس قوة التبرير المنطقى، فهو فى الغالب أفضل طريقة لتوصيل الأفكار. فالسرد مثلاً قد يكون هو الاستجابة الوحيدة المتوافرة لدى جماعات معينة، تم استبعادها أو قمعها. وكثير من الجماعات أيضًا تعبر عن هويتها الجماعية وعن رغباتها، من خلال استخدام القصص. فضلاً عن أن إعادة تجميع قصة ما قد يوفر الطريقة الوحيدة لفهم خبرات الآخرين(٨٤) . على سبيل المثال، إذا علمنا ببساطة أنا شخصًا ما حزين؛ فقد نفهم بسهولة الواقع الوجدانى الذى يمر به هذا الشخص. ومع ذلك، فأفضلُ فهمنا لهذا الحزن، إذا علمنا "قصة" التجربة الصعبة التى مر بها هذا الشخص. وفى حالات مثل هذه فإننا نرى قوة السرد القصصى، حيث إن الواقع غالبًا ما يكون أفضل تواصلاً باستخدام القصص، بدلاً من التفسيرات العقلانية للظروف الوجدانية.

وبإضافة هذا الأشكال من الاتصال، إلى الحوار المقبول فى المجتمع المدنى، فإن يونج لا توحى بأن الحجة المنطقية لم تعد مهمة فى المجتمع المدنى، بل هى تسعى إلى إظهار أن الاتصال السياسى يمكن أيضًا أن يتضمن نماذج أخرى من الاتصال، وعلى نحو مثمر.

٦ . خاتمة: مجتمع مدنى متعدد الثقافات وليبرالى

بناء على السياق الواسع من الاختلافات الثقافية فى العالم، والتحبيذ الناجح المتزايد للديمقراطية الليبرالية، فإن المفكرين السياسيين معنيون حاليًا، وفى المقام الأول، بما ينبغى أن يحمله المستقبل لجماعات ثقافية معينة فى وجودها ضمن السياق الليبرالى للمجتمع المدنى. فقليل من الدول الليبرالية الحديثة، تبدو وكأنها قد نجحت إلى حد ما فى تقليل تأثير الجماعات الثقافية والتوحد معها. وأحد أفضل الأمثلة على ذلك، نجده فى فرنسا. حيث نجحت القومية المدنية بدرجة كبيرة أمام القومية العرقية، فخلقت بهذا هوية "فرنسية" تتجاوز تقسيمات عرقية ضيقة. وهذه الوحدة نجحت بدرجة كبيرة،

عندما تم النظر مراراً إلى الهوية الثقافية **الخاصة**، كتهديد للدولة الموحدة. وقد التزم المفكرون السياسيون بفكرة أن الدولة الليبرالية قد تحتفى حقًا بهذا النصر، إذا ما نظر إلى الهوية الثقافية- فى نهاية الأمر- كشيء يجب التغلب عليه، لأنها فى النهاية متحاورة مع الليبرالية.

الولايات المتحدة من ناحية أخرى، تعد مكانًا متاحا لازدهار الهويات المدنية والثقافية. وعلى خلاف المفهوم الفرنسى للقومية الذى وضع الهوية المدنية محل الهوية الثقافية، فإن الفكرة السائدة فى الولايات المتحدة هى أن الأفراد يمكنهم أن يكونوا مدنيين وثقافيين فى مجالات منفصلة فى الحياة، وبصورة متميزة فى الحالتين. والتمييز هنا فى أن الروابط الطبيعية لدى الأمريكان هى روابط ثقافية بالأساس. حيث إن روابطهم السياسية هى ما تجعلهم "أمريكان". وبالتالى لا يوجد مثل هذا **الشيء** كثقافة أمريكية دائمة، أو جوهرية. لأن كل جماعة ثقافية قادرة على إدراج ثقافتها الخاصة فى "الطريقة الأمريكية فى الحياة".

إذن فى الولايات المتحدة تزدهر الثقافات، والمجتمع المدنى هناك "تعددى". مما يعنى قابليته لمدى من الاختلافات رحبًا. على سبيل المثال، قد يكون أفراد كثيرون أكثر راحة فى المحافظة على هوية ما بالإضافة إلى الأمريكانية **Americanism** وهذا هو السبب فى أن بعض الأفراد يشيرون إلى أنفسهم كأمريكان أفارقة، وأمريكان ألمان، وأمريكان يهود، وأمريكان هنود.. وهكذا. وكثير من الأمريكان يشعرون صراحة أن روابطهم الثقافية مهمة للغاية، بما لا يمكن التخلى عنها لصالح الدولة المتجانسة. لذلك فهم موجودون كأمريكان سياسيًا، ولكنهم عرقيون ثقافيًا. ففى أمريكا، حتى من يلتزمون بالفكرة الليبرالية للدولة، لا يضطرون إلى التخلى عن هوياتهم الثقافية. فهل يمكن أن يكون هذا نموذجًا لصيغة عالمية من الليبرالية؟

وفقًا للكاتب "ويل كيمليكا" **Will Kymlicka**، فإن المفهوم الأمريكى للثقافة يبدو أفضل المفاهيم اتساقًا مع المبادئ الليبرالية[٨٥] . ويدفع "كيمليكا" بأن الليبرالية الحقيقية، ينبغى أن تحترم الثقافة كعنصر مهم، بل ومحورى لتشكيل الهوية الفردية.

وبالتالى فإن هذه الدولة الليبرالية الحقيقية، يجب أن تحمى الجماعات الثقافية، وفى بعض الحالات يجب أن تقوم بدعمها. ويطرح كيمليكا منطقَ أن الأفراد لكى يكونوا أحراراً حقيقةً، يجب تتوافر لهم إمكانية الحصول على خيارات ذات مغزى، تستفيد من هذه الحرية. وبهذا المعنى، فإن الليبرالية تعد شكلاً من الحياة الاجتماعية، فيما تعد الثقافة محتواها. فبعيد عن رفض الاختلافات الثقافية كونها منافية أخلاقيًا لمجتمع عادل، فإن الليبرالى الحقيقى كى يحقق الخيارات الثقافية، يجب أن يصدق على أنها أمر غاية فى الأهمية.

ولتحقيق هذا القصد، يشير "كيمليكا" إلى أنه ينبغى على الليبراليين أن يعززوا "تحقيق الثقافات"، حيث يكون الفرد متحرراً من أية حتمية ثقافية، وقادراً على التفكير فى جماعته بصورة نقدية. ذلك أن الأمم غير الليبرالية لا ينبغى أن تُمنع من الحفاظ على ثقافاتها، ولكن الثقافة نفسها ينبغى أن "تكون ليبرالية"(٨٦) . وفى رفع هذا المطلب، يجادل كيمليكا ضد أولئك الذين يعتقدون مثل "تيلور" أن الثقافة مهمة بما يكفى لحماية ما يتجاوز الاستقلالية الفردية. وكما رأينا، كان لتيلور أن يدفع بأننا لا يمكننا فى حقيقة الأمر أن نوجد حياة صالحة إذا تم تهميش وتتفيه الثقافة، أو إماتتها، فى مجتمع ليبرالى. وفى هذه الرؤية ينبغى الاعتراف بالاستقلالية الفردية بوصفها الوسيلة نحو حياة ثقافية مشتركة، بدلاً من حياة ثقافية تخدم غايات الاستقلالية الفردية، على نحو ما هو متبع لدى الليبراليين السياسيين.

إذن وبالعودة إلى المقدمة المنطقية، الخاصة بتحديات التعددية الثقافية التى تواجه المجتمع المدنى يتضح لنا أن المجتمع المدنى لا يتطلب من الناس احترام الثقافات والجماعات التى ينتمى إليها الآخرون فحسب، بل أيضًا إعطاء هذه الثقافات والجماعات دوراً حيويًا فى تشكيل وتقدير المجتمع المدنى. ومع ذلك، فإن دور الثقافات فى المجتمع المدنى يعد دوراً معقداً. أولاً لأن ضمان بقاء الجماعات على حساب حقوق الأفراد، كما يوضح هابرماس، سينتزع حرية الاختيار التى تتيح للناس التأكيد على قيمة ثقافاتهم فى المقام الأول(٨٧) . فضلاً عن أن بعض الجماعات الثقافية، مثلما يبين

"أبييه"، تعمل على القمع وليس على تقديم معنى إيجابى فى حياة الناس. بالنسبة لتيلور وآخرين من مناصرى التعددية الثقافية، فإن المشكلات المتعلقة بالاعتراف الثقافى، ينبغى ألا تعترض طريق توسيع الحوار الأخلاقى فى المجتمع المدنى؛ لكى يكون أكثر استعداداً لاحتواء بيانات ثقافية للقيمة، وبعض الحماية القانونية الأساسية لتنوع الثقافات.

هوامش الفصل التاسع عشر

(١) Jurgen Habermas, "Modernity: An Unfinished Project." Habermas and the Unfinished Project of Modernity, edited by Maurizio Passerin d'Entreves and Seyla Benhabib, (Cambridge: MIT Press, 1997), p. 52.

(٢) Habermas, "Moral Development and Ego Identity," Communication and the Evolution of Society, edited by Thomas McCarthy, (Boston: Beacon Press, 1979).

(٣) Habermas, Between Facts and Norms, (Cambridge: MIT Press, 1996), p. 360.

(٤) Habermas, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State," Multiculturalism, edited by Amy Gutmann (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), p. 128.

(٥) المرجع السابق، ص. ١٢٨–٣٠، فى سياق هذا الجدل يخلص هابرماس إلى أن نظرية الحقوق تضمن حماية الحقوق للأفراد التأكيد على مفاهيم الخير. ولكنه فى الوقت نفسه يحاج بأن الأشكال الثقافية فى الحياة "لا تحتاج إلى حماية من خلال نوع من الحقوق الجماعية التى سترهق النظرية الحقوق المصممة لأشخاص أفراد." فهو يأخذ جانب الليبرالية السياسية فى الجدل الذى سنوضحه فى هذا الفصل.

(٦) Charles Taylor. "The Politics of Recognition," Multiculturalism, edited by Amy Gutmann, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), p. 39.

(٧) Ibid., pp. 38-39, 54-55.

(٨) Ibid., pp. 55.

(٩) Ibid., pp. 54-55.

(١٠) Ibid., p. 55.

(١١) Ibid., pp. 59-61.

(١١) المرجع السابق، ص. ٦٠، وأيضًا ص. ٥٦ . تجسد مقاربة جون رولز هنا فى مفهومه عن العقل العام كما ناقشناه فى الفصل الخامس عشر.

(١٣) Taylor, "The Politics of Recognition," p. 56.

(١٤) Ibid., pp. 52-59, especially p. 59.

(١٥) Susan Moller Okin, "Introduction," Is Multiculturalism Bad for Women? Edited by Susan Moller Okin, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), pp. 10-11. Italics in text. Also see Taylor, "The Politics of Recognition," pp. 39-40.

(١٦) Stephen Macedo, Diversity and Distrust: Moral Plurality, Civic Education and American Liberalism, (Bloomington, IN: The Poyner Center, 1997), pp. 11-12.

وهو يناقش قضية المحكمة العليا موتسرت Motzert ضد الإدارة التعليمية فى هوكينز كاونتى Hawkins County التى شهدت عدم رغبة بعض الأسر من ذوى الرؤى الدينية الأصولية فى إشراك أطفالهم فى برنامج قراءة عام فى المدرسة لتقديم رؤى مختلفة للأطفال منها التنوع الدينى. وقد سعت الأسر إلى السماح لهم بعد الانضمام إلى البرنامج أثناء وجودهم فى المدرسة.

(١٧) Stephen Macedo, Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy, (Cambridge: Harvard University Press, 2000), p. 239.

(١٨) Taylor, "The Politics of Recognition," p. 61.

(١٩) K. Anthony Appiah, "Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction," Multiculturalism, edited by Amy Gutmann, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), pp. 149-64.

(٢٠) المرجع السابق، ص. ١٤٩، يرى أبييه أن كثيرا من الحجج الواردة من منظور سياسة الاختلاف تعد "على اختلاف مع الدفعة الفردية للتحدث عن الصدقية والهوية."

(٢١) Ibid., p. 154.

(٢٢) Ibid., p. 155.

(٢٣) Ibid., p. 157.

(٢٤) Ibid., p. 159.

(٢٥) Ibid., p. 161.

(٢٦) Ibid., p. 163.

(٢٧) المرجع السابق، ص. ١٦٣، يقر أبييه مع ذلك، بأنه "بين سياسة الاعتراف وسياسة الإكراه لا يوجد خط واضح."

(٢٨) Ronald Dowrkin, Is Democracy PossibleHere? (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006), Ch. 1, pp. 1-23.

(٢٩) المرجع السابق، ص. ٩-٢١، الرؤية المستخدمة للاستقلالية هنا تضم بل وتعد نسخة لمفهوم الكرامة الإنسانية الواردة عند دوركين.

(٣٠) Ibid., p. 56.

(٣١) Ibid., p. 57.

(٣٢) Ibid., pp. 58-59.

(٣٣) Ibid., p. 58.

(٣٤) Ibid., p. 59.

(٣٥) Ibid.

(٣٦) ibid.

(٣٧) Ibid.

(٣٨) Ibid., pp. 59-60.

(٣٩) Windy Brown, Regulating Aversion, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006), pp. 70-71, 89-90.

(٤٠) Diane Henriques, "In God's Name: Favors for the Faithful," New York Times, October 8, 9, 11, 2006.

(٤١) William Galston, Public Matters, (New York: Rowman and Littlefield, 2005), p. 129.

(٤٢) Galston, Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice, (Cambridge, Cambridge University Press, 2002), p. 28.

(٤٣) Ibid., p. 116.

(٤٤) Galston, Public Matters, p. 129.

(٤٥) Noah Feldman, Divided By God, (New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2005), pp. 73, 77-85, 210-11.

(٤٦) Jerome Karabel, The Chosen: The Hidden History of Admission and Exclusion at Harvard, Princeton and Yale, (Boston: Houghton Mifflin, 2005).

(٤٧) تقرير أصدره مجلس العلاقات الأمريكية الإسلامية لعام ٢٠٠٧ يقول أن إحداث من التمييز وصلت إلى ٢٥٪ من العام السابق تشمل حظر وضع موظفات أغطية على الرأس ومنع استراحة خمس دقائق للصلاة. وردت مقاطع من التقرير في:

Cincinnati Enquirer, June 20, 2007, p. B2.

(٤٨) Dowrkin, Is Democracy Possible Here? pp. 63-64.

(٤٩) Michael Sandel, Public Philosophy, (Cambridge, Harvard University Press, 2005), pp. 156-61. Also, Amartya Sen, "Chile and Liberty: The Uses and Abuses of Multiculturalism," The New Republic, February 27, 2006, p. 27.

(٥٠) Ibid., p. 246.

(٥١) Amartya Sen, Identity and Violence: The Illusion of Destiny, (New York: Norton, 2006), pp. 156-61. Also, Amartya Sen, "Chile and Liberty: The Use and Abuses of Multiculturalism," The New Republic, February 27, 2006. P. 27.

(٥٢) Sen, Chile and Liberty," p. 29.

(٥٣) Nancy L. Rosenblum, Membership and Morals: The Personal Uses of pluralism in America, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998), pp. 323-26.

(٥٤) Ibid., p. 350.

(٥٥) Benjamin R. Barber, Jihad vs. McWorld, (New York: Times Books, 1995), pp. 156-57.

(٥٦) Rawls, The Law of Peoples, (Cambridge: Harvard University Press, 1995), pp. 10.

(٥٧) المرجع السابق، ص. ٥١، هنا يستشهد رولز بدراسة "مايكل دويل" طرق الحرب والسلام ،
Michael Doyle, Ways of War and Peace, (New York: Norton, 1997), pp. 277-84.

وهو كتاب يقدم دليلا قويا على هذا الموقف.

(٥٨) Ibid., pp. 26-27.

(٥٩) Ibid., pp. 71,. 62-65.

(٦٠) Ibid., p. 71.

(٦١) Ibid., pp. 71-72.

(٦٢) Ibid., p. 72.

(٦٣) Ibid., pp. 72, 61.

(٦٤) Ibid.

(٦٥) ibid., p. 64.

(٦٦) Ibid., p. 65.

(٦٦) Ibid., p. 74.

(٦٧) Ibid., pp. 37, 69, 85.

Ibid., p. 37. (٦٩)

Barber, Jihad vs. McWorld, pp. 280, 285. (٧٠)

Rawls, The Law of Peoples, p. 69. (٧١)

Ibid., pp. 69-70, 62. (٧٢)

Ibid., pp. 59, 61. (٧٣)

Ibid., p. 61. (٧٤)

Ibid., p. 81 (٧٥)

Seyla Benhabib, Situating the Self: Gender, Communication and Postmodernism in Contemporary Ethincs, (New York: Routledge, 1992), p. 5. (٧٦)

Ibid., p. 73. (٧٧)

Ibid., 74. (٧٨)

Ibid., p. 73. (٧٩)

Benhabib, The Claims of Culture: Equality and Diveristy in the Global Era, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002), pp. 138-39. (٨٠)

Iris Marion Young, Inclusion and Democracy, (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 119. (٨١)

Ibid., p. 57. (٨٢)

Ibid., p. 61. (٨٣)

Ibid., p. 76. (٨٤)

Will Kymlicka, Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minorities Rights, (Oxford: Oxford University Press, 1996). (٨٥)

Ibid., p. 95. (٨٦)

Hqabermas, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State," p. 130. (٨٧)

مسرد بالمراجع ومزيد من القراءات المقترحة

Barber, Benjamin R. Jihad vs. Mc World. New York: Times
Books, 1995.
Bellamy, Richard. Liberalism and Pluralism: Toward
A Politics of Compromise. Londan: Routledge, 1999.
Benhabib , Seyla. Situating the Self: Gender, Community
And Postmodernism in contemporary Ethics . New York:
Routledge, 1992.
_____ The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global
Era. Princeton, NJ: University Press,2002.
Benhabib,Seyla, and Fred Dallmayr, eds .The Communicative Ethics controversy .
Cambridge: MIT Press, 1990 .
Berkowitz, Peter . Virtue and the Making of Modern liberalism. Princeton, NJ: princeton Uneversity press , 1999. carter , Stephen L . the cultuer of Disbelief : How American Law and politics Trivialize Religious Devotion. New York: Basic Books, 1993.
Connolly, William E. Identity / Difference : Democratic Negotiation of Political Paradox . Ithaca ; Cornell University prsee ,1991 .
Dworkin, Ronald. Is Democracy Possible Here ? Princeton, NJ: princeton University Press, 2006.
Flacks, Richard, and Scott L. Thomas . "Among Affluent Student, A culture of Diseggagement." The Chronicle of Higher Education , November27, 1998 Galston, William, liberal Pluralism : The Implications of value Pluralism for Political Theory and Practice.Cambridge : cambridge University Press, 2002 .
____ Public Matters. New york: Rowman and little- field ,2005
Gutmann, Amy, ed Multiculturalism , Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
____ Identity in Democracy, Princeton, NJ : Princeton University Press,2003 Gutmann, Amy, and Dennis Thompson. " Moral conflict and Political consensus." Ethics 101, October 1990 .
Habermas , Jurgen. Berween Facts and Norms. Cambridge:MIT Press, 1996
Kymlicka, Will, Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights. Oxford University Press, 1995. Levy, Jacob T. The Multiculturalism of fears. Oxford: Ox-

ford University Press. 2000. Macedo, Stephen, ed . Deliberative Politics , Cambridge: Oxford University Press, 1999. okin, Susan Moller, ed . Is Multiculturalism bad for Women ? Princeton, NJ : Princeton University
Press,1999 .
Passerin d, Entreves, Maurizio, and Seyla Benhabib, eds.
Habermas and The Unfinished Project of Modernity. Cambridge Mit Press, 1997.
Rawls, John. The Law of Peoples. Cambridg: Harvard University Press,1999.
Rosenblum, Nancy L. Membership and Moral: The Personal Uses of Pluralism in America . Princeton, NJ: Prinveton University Press. 1998 .
____ , ed. Obligations of citizenship and Demands of Faith : Religious Accommodation in Pluralist Democracies Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.
Sandel, Michael. Public Philosophy . Cambridge: Harvard University Press, 2005 .
Schmidt, James> " Civility, Enlightenment, and Society:
Conceptual Confusions and Kantian Remedies."
American Political Science Review 92:2, June 1998.
Seligman, adam B . The Problem of Trust. Princetio, NJ: Princeton University Pres, 1997.
Sen, Amartya. Identity and Violence : The Illusion of Destiny. New York : Norton , 2006.
Taylor, Charles. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity . Cambridg: Harvard University Press, 1983.
Young, Iris Marion. Inclusion and Democracy. Oxford: Oxford University Press, 200

الفصل العشرون

خاتمة: المجتمع المدنى والتجديد المدنى

١ . التفاوض حول حدود المجتمع المدني

ذكرنا فى الفصل الأول أن مصطلح المجتمع المدنى، يشير إلى خاصية المجتمع السياسى الوطنى، أو الحيز المنفصل للجماعات الطوعية، داخل المساحة المتاحة بين الفرد والحكومة الوطنية. فى المقام الأول يشير المجتمع المدنى إلى مؤسسات سياسية وطنية، لديها هدف رئيسى يتمثل فى الالتزام بتعزيز حكم القانون لصالح مفهوم مشترك للصالح العام. والصالح العام- إضافة إلى ما يعنيه من الحاجة إلى الحكومة لتوفر بنود مهمة، مثل حسن العيش اقتصادياً، والأمن العام، والصحة العامة والتعليم- يشمل توفير الحقوق الأساسية، مثل التعبير والتنظيم وحرية الاعتقاد والدين، وحماية الملكية الخاصة إلى غير ذلك.

الاستخدام الثانى لمصطلح المجتمع المدنى، على نحو ما هو السائد فى هذا الكتاب، يشير إلى المجال المنفصل لجماعات وجمعيات يمكن للأفراد اختيار الانضمام إليها. وكل من هذه الجماعات والجمعيات تعزز قيم ومقاصد يشترك فيها الأعضاء. ويصبح الأفراد أعضاء فى جماعات وجمعيات مختلفة؛ لتحقيق هذه القيم لأنفسهم ولجماعاتهم.

فضلاً عن ذلك، فإن المجتمع المدنى كمجال منفصل، يعمل كمصد ضد الحكومة الوطنية، أو أية مؤسسات اقتصادية قوية أخرى، مثل الشركات التجارية الكبرى التى تسيطر على مجالات واسعة من السوق الخاصة. وبالتالى فإن المجتمع المدنى يغل يد الحكومة الوطنية والمؤسسات الاقتصادية القوية، من خلال التنظيم السياسى

للجماعات والجمعيات. ولأن هذه الجمعيات تمثل جانبًا مهمًا من مجتمع ديمقراطى، فإن التدخل المبالغ فيه من قبل الحكومة أو الصناعة الخاصة، فى شئونها، يعد أساسًا تدخلاً فى الديمقراطية. ومثل هذا التدخل قد يمنع جماعات فى المجتمع المدنى من التكوين، والتطور، بطرق يعتبرها الأعضاء لازمة ضرورية لمجتمع مفتوح. ويعد الحق فى التنظيم الحر غاية فى الأهمية، بما جعل التعديل الأول فى الدستور الأمريكى يخصص لحمايته[1] . فإذا كانت مؤسسة الكشافة للفتيات Girl Scouts تريد استبعاد الأولاد، يمكنها ذلك. وإذا كانت جمعية المحاربين الأمريكية American Legion تريد ضم المحاربين فقط، يمكنها ذلك. فلا الحكومة الوطنية ولا الكيانات الاقتصادية، مسموح لها بالتدخل فى صلاحية إحدى جماعات المجتمع المدنى؛ لتحديد طبيعة عضويتها، أو أجندتها الخاصة.

ولكن، ثمة مبادئ محددة للعدالة يمكن للوائح التنظيمية الحكومية أن تفرضها؛ لتحد من وجود الجماعات والجمعيات المدنية. وهذا لأن المجتمع المدنى مجال منفصل، داخل سياق مجتمع مدنى أكبر، مجتمعٍ سياسى وطنى مكرَّس لتعزيز حكم القانون، والحقوق الأساسية للجميع. حيث إنه على سبيل المثال، عندما تنكر كشافة الأولاد على أعضائها الحرية الدينية، أو الحق فى التعبير عن وجهات النظر السياسية فى منتدى عام، وقتئذ يمكن للسلطات الفيدرالية التى تعمل وفق التعديل الأول للدستور أن تجبر الكشافة على تغيير سياساتها.

فى بعض الأحيان، قد تبدو الطريقة التى تضع الحكومة بها خطًا فاصلاً بين مجتمع مدنى حر، ومجتمع مدنى نظامى، غير متسقة مع الالتزام العام بتأمين الحقوق الأساسية للجميع. فقرار المحكمة العليا بصدد قضية كشافة الأولاد الأمريكية ضد ديل Dale تبين هذه العلاقة المثيرة للجدل[2] . فى هذه القضية سمحت المحكمة باستبعاد الذكور المثليين فى الكشافة، بالقول إن الجمعيات الطوعية، فى ظل حرية التنظيم المنصوص عليها فى التعديل الأول للدستور، لها الحق فى تحديد قيمها الأساسية وأن تقرر سياسة العضوية بما يتسق مع هذه القيم[3] . لقد ذكر القاضى الرئيسى "رينكيست" Rhenquist فى رأيه أمام المحكمة أنه "ليس من دور المحاكم أن

ترفض القيم التى تعبر عنها الجماعات، لمجرد أنها لا تتفق مع تلك القيم أو تجدها غير متسقة داخليًا"(٤) .

لقد تمت صياغة قرار المحكمة على أرضية قانونية، ومن ثم تم ترتيب القضية بحيث تتوافق مع تطبيق المحكمة للتعديل الأول الذى ينص على "حرية التنظيم". وقد التزمت المحكمة الصمت بصدد مسألة ما إذا كانت تعتقد أن الكشافة ينبغى أن يقبلوا أعضاء مثليين، كتعزيز للتسامح. وصمت المحكمة حيال البعد الأخلاقى لهذه القضية، يترك المسألة مفتوحة فيما يتعلق بالنقاش العام التحويلى بصدد هذه المسألة. فمعظم الأمريكان يعتقدون أن المثليين ينبغى أن يتمتعوا بالحقوق المتساوية فى أماكن العمل وفى النظم التعليمية. وبناء على وجهة النظر هذه، من الممكن أن تعيد الكشافة اختبار معاييرها فى ضوء المعتقد العام، بأن استبعاد المثليين من المشاركة الكاملة فى أجزاء كثيرة من المجتمع، أمر غير عادل.

وهذا الجدل يبين المشكلة المعقدة التى تظهر أحيانًا فى وضع خطوط لحماية التنظيمات المدنية، وخطوط حماية الحقوق المكفولة دستوريًا للأفراد. فالمجتمع المدنى مهم جداً للسياسة، ولكن الأدوار الصحيحة للحكومة ودلالة التأثير الأخلاقى الذى تضعه المجمعيات فى المجتمع المدنى، يظل أمراً مثيراً للجدل. فكلما أصبحت الحكومة أكثر قوة، والتنظيمات المدنية أكثر تنوعًا وانتشاراً، كلما ظلت العلاقة بين الحكومة والمجتمع المدنى محل تفاوض.

٢ . حول أسباب الاهتمام بالمجتمع المدنى والديمقراطية الليبرالية والحياة المدنية

يعتقد كثير من الكتاب أن المجتمع المدنى كحيز منفصل، يضم تنوعًا من الجماعات الطوعية، يعانى حاليًا انحداراً واضحًا. وهو ما نحاول تفصيله فى الجزئية التالية. يعد هذا الانحدار أمراً مزعجًا فيما يتعلق بالقيم التى يقدمها المجتمع المدنى، مثلما ناقشنا فى الفصول السابقة. وهو ما سنلخصه الآن فى هذه الجزئية.

السبب الأول للخوف من انحدار المجتمع المدنى كحيز منفصل، أن هذا النظام يعلّم الناس أهمية التشاور العام **common deliberation**. فالناس الذين يتشاورون معًا، يبحثون عن أسباب مشتركة يمكن لجميع الأعضاء فى تنظيم جماعى معين أن يدعموها كأساس للعمل، وإبداء الأحكام. وهذه الأسباب لا تظهر إلا بعد أن يكون الناس قد وضعوا وجهات النظر المتنوعة فى الاعتبار، وبعد أن يوظفوا الاستدلال السليم والحجة السديدة، بما فى ذلك حشد التأييد الواضح لمواقفهم.

ويعد التشاور العام مهمًا أيضًا؛ لأنه يساعد على فهم واحترام وجهات نظر الآخرين. والحقيقة أنه لاكتشاف أسباب العمل المشتركة، يجب على الأفراد أن يتعلموا التفكير من منطلق وجهات نظر الآخرين، ومقارنة الرؤى المختلفة ببعضها البعض. هذا بالإضافة إلى أنهم فى عملية التشاور مع بعضهم البعض، يطورون من المهارات المطلوبة للديمقراطية، لا سيما تعلُّمهم كيفية العمل من أجل التوصل إلى اتفاق فى الاجتماعات، وكيف ينفّذون خططًا مشتركة، ويتحدثون بطريقة مؤثرة أمام الناس. فضلاً عن ذلك، فإنه فى إطار نظام التشاور العام ينخرط الأفراد فى حوار الأخذ والرد، الذى يعلّم الاعتدال والتوفيق. وهى الخبرة التى تساعد الناس على تجنب أن يصيروا أهدافًا للجماعات المتطرفة، أو أن يصبحوا منخرطين فى مجادلات تروج للكراهية وعدم التسامح(٥) .

البعد الآخر المهم فى المجتمع المدنى، والذى بلا شك وقوده التشاور العام، هو تعليم الفضيلة المدنية؛ كقيمة أخلاقية رئيسية تؤكد على احترام القيم المشتركة، وطرق الحياة التى تمكّن الناس من البحث عن الصالح العام وتعزيزه. ونتيجة لهذه الخبرة، فإن الأفراد غالبًا ما يكتسبون تقدير الفضائل المدنية المهمة التى ناقشناها فى الفصل الأول، خصوصًا التسامح والاحترام المتبادل. هذان القيمتان اللتان أصبحتا من القضايا المهمة فى نسيج مادة هذا الكتاب.

واكتساب الفضيلة المدنية فى سياق الجماعات، له تطبيقات مهمة بالنسبة للمجتمع ككل. فالناس الذين يكتسبون فهمًا للفضيلة المدنية فى نظام جماعى من

المجتمع المدنى، يكونون على استعداد لحمل وجهة النظر هذه إلى تعاملاتهم مع المجتمع الوطنى. وعندما يحدث هذا، فإن الأفراد يطالبون بأن يناقش صناع القرار قضايا وطنية، بأسلوب يماثل خبرة التشاور العام الموجود فى الحيز المنفصل للجماعات الطوعية والجمعيات. ونتيجة لذلك، سينظر صناع السياسة الوطنيون، عند تقييم مواقفهم ومواقف الآخرين، فى مجموعة متنوعة من الرؤى. ومن ثم سيسعون إلى ممارسة منطق سليم ومؤثر، بدلاً من السعى إلى ميزة سياسية قصيرة المدى، أثناء عملية اتخاذ القرار. فضلاً عن ذلك فإن النقاشات العامة فيما يتعلق بقضايا وطنية ستقوم على إيجاد أسباب عامة يمكن لمعظم، أو جميع المواطنين، أن يقبلوها أساسًا للعمل والقوانين. وفى تأييد البحث عن أسباب عامة أثناء مواجهة القضايا الوطنية، تخلق تجربة المجتمع المدنى التوقع العام الذى بموجبه سيعاقَب السياسيون العاجزون عن هذه المقاربة فى المناقشة، وينبغى أن يعاقَبوا فى صناديق الاقتراع؛ أكثر الأوقات ضرارًا لهم.

إن تحديد السمات المدنية التى تنبثق عن المجتمع المدنى، تضعنا أمام بعد آخر مهم، يتمثل فى أن تجربة المجتمع المدنى تقوم بفعل التوعية. فالجماعات فى المجتمع المدنى، بغض النظر عن درجة تركيزها على مصلحة أو قيمة خاصة، تنقل أهمية الاحتواء inclusion. فكما رأينا أن الجماعات تعزز معايير معينة، أو خصائص محمودة. وأحيانًا ما تتفرع هذه الخصائص من الصفات المتأصلة، أو الموروثة لدى الناس، مثل العرق أو النوع الاجتماعى، أو التوجه الجنسى. وقد يختار الأفراد تشكيل جماعات حول هذا الواقع أو ذاك، بغرض تعزيز القيم التى ترتبط بهم، مثل توعية الجماهير بقضايا المثليين، أو تحقيق القدم لحقوق المرأة، والأقليات. وفى أحيان أخرى تنبثق الخصائص الجماعية من مجرد مصالح، وأنواق شخصية خاصة. فبعض الناس ينضمون إلى جماعات قراءة، لأنهم يرغبون فى مناقشة كتب مع الآخرين، بينما قد يشكل الآخرون نوادى بستانية لأنهم يرغبون فى التمتع بالأزهار مع الآخرين.

ولكن الجماعات فى المجتمع المدنى بغض النظر عن طريقة نشأتها، ولأى سبب تستمر، ينبغى أن تكون مفتوحة على الناس من مختلف التوجهات فى الحياة على

سبيل المثال، إن منظمة خيرية مثل الصليب الأحمر، تضم أشخاصًا ملتزمين بمساعدة الآخرين فى الطوارئ. واتحاد النساء الناخبات **League of Women Voters** يشمل من هم مكرسون أنفسهم لمد المواطنين بمعلومات محايدة حول القضايا والمرشحين. ولكن المجتمع المدنى كمجال منفصل، يخلق التوقع بأن هذه الجماعات تسمح بالعضوية لأشخاص ذوى خلفيات متنوعة دينية وطبقية وعرقية. حتى داخل الجماعات التى تنشأ فقط على خصائص عرقية أو جنسية مشتركة، ينبغى أن تكون فيها مساحة للناس من مختلف الطبقات الاقتصادية أو التوجهات الجنسية. وينبغى للكنائس والمساجد والمعابد اليهودية فى المجتمع المدنى، أن تكون أماكن للناس من مختلف الطبقات الاجتماعية والخلفيات التاريخية والأفكار. والمجتمع المدنى كحيز منفصل، يعد نقطة تقاطع يلتقى عندها الناس بمصالحهم وقيمهم المختلفة، ويتعلمون من بعضهم البعض، ويحددون مع بعضهم البعض كيف يمكن تحقيق المقاصد المشتركة.

وهذا لا يعنى أن الجماعات فى بعض الأحيان قد تحدد معايير للعضوية، تقوم على تدعيم ممارسات الاستبعاد. حيث إن الممارسات الاستبعادية لبعض الجماعات، يمكن أن تفرض انقسامات اجتماعية تولّد بدورها صراعًا شديداً حول أمور، مثل الطبقة الاقتصادية، أو الدين، أو العرق، أو التوجهات الجنسية. وهذه الممارسات تنتهك روح المجتمع المدنى، لضمان الإحاطة الشاملة فى سياق نظام كل مجموعة. والمؤكد أن الجماعات تنشأ كما ذكرنا، لتعزيز مصالح وقيم معينة ثابتة. ونتيجة لذلك، قد تستبعد بعض الجماعات أشخاصًا ما، على أساس حقيقة أن الأعضاء المقبلين لا يتفقون مع مقاصد وقيم المجموعة. ونص "حرية التنظيم" فى التعديل الأول للدستور، يضمن هذا الحق. ولكن حتى فى مثل هذه الظروف، ينبغى على الجماعات أن تكون شمولية بقدر الإمكان؛ لتشمل أناسًا من مختلف الطرق فى الحياة، والعقيدة والقيم، والطبقات الاجتماعية، والنوع الاجتماعى.. إلخ.

فضلاً عن ذلك، ينبغى للجماعات فى المجتمع المدنى، أن تكون على استعداد للوصول إلى جماعات أخرى، ممن لديهم وجهات نظر مختلفة حول القضايا المطروحة.

وذلك بنيّة إشراك تلك الجماعات فى الحوار الأمين والمفتوح. ومن خلال هذا النشاط يتم إيجاد أرضية مشتركة للتوفيق(٦) . والتهديد العظيم للمجتمع المدنى كمجال أو حيز منفصل، يكمن فى ميل الجماعات أحياناً إلى تشكيل روابط قوية بين أعضائها، بحيث لا يمكنها إيجاد الأرضية المشتركة مع الجماعات الأخرى التى لا تتفق معها.

إذن المجتمع المدنى يسعى إلى الاحتواء، بالتأكيد على الربط بين أعضائه، ولكن ليس إلى الحد الذى يصبح هذا الربط معه، سبباً فى تجنب مد الجسور مع جماعات أخرى فى المجتمع. لقد أدت الأحزاب السياسية الوطنية ذات القاعدة الجماهيرية دوماً هذه الوظيفة، حيث ضمت تحالفاتٍ من المؤسسات الدينية العاملة معًا من أجل قضية مشتركة، مثل السلام، أو العدالة، أو حاجات الرفاهية الاجتماعية. ولكن جماعات من نمط آخر، غالبًا ما فشلت فى تحقيق مد مثل هذه الجسور.

والواضح أن المجتمع المدنى يفشل مع ما يسمى بـ "جماعات المصالح"، أو بمعنى آخر الجمعيات التى تناصر الحكومة والجمهور، لصالح أجندات اقتصادية أو اجتماعية محددة. ومن بين جمعيات ومؤسسات كثيرة من هذا النوع، هناك جماعات الأعمال والتجارة والزراعيين والعمال، والمناصرة الأخلاقية. وجماعات المصالح من هذه النوعية غالبًا ما تستبعد الاهتمام بمطالب التنافس والجماعات المختلفة. ولكن فى المجتمع المدنى، فإن خبرة مد الجسور بين الجمعيات وبعضها البعض تشجع وتمكن أيضًا الأعضاء من جماعات المصالح المختلفة من أن تتفاعل مع بعضها البعض، ومن خلال هذا النشاط تجد أساسًا للتوفيق بين حاجاتهم ومصالحهم المختلفة.

إن تعزيز الإنصاف فى المجتمع الوطنى الأكبر، يعد قيمة مدنية رئيسية للمجتمع المدنى. والإنصاف منتج مهم للمجتمع المدنى، يشجع على الاحتواء فى، وبين، الجماعات المختلفة التى تشكل المجتمع. لأن الناس فى صنع القرارات داخل المجتمع المدنى، يجب أن يهتموا بحاجات الآخرين، وأن يعترفوا بضرورة الإنصاف كمعيار لصنع القرار الوطنى. والناس الذين يعززون الإنصاف يسعون إلى ضمان أن كل شخص سيولَى الاعتبار الواجب خلال المناقشة وفى التوزيع الفعلى للمنافع الأساسية،

مثل التعليم والفرص لعيش حياة كريمة من خلال عمل مقبول،.. إلخ. والهدف الرئيسى حقيقةً للإنصاف فى السياسية، هو تحقيق التقدم لتعزيز كل المنظورات الأفضل لدى الناس، حيث يتم فهم تلك المنظورات فى ضوء كل من الإنجاز الفردى والتحسن الاجتماعى العام. وعندما لا توجد سياسة منصفة، فإن السياسة تتقلص إلى مجرد شىء لا يزيد عن مباراة حماسية، وسط المصالح الاجتماعية أو الاقتصادية المتنافسة[٧]. ومن ثم، فإن أصوات من لا يستطيعون الدفع إلى الوراء، ولا يقدرون من ثم على التمسك بهذه الأرضية ضد ذوى القوة الأكبر، يتم إسكاتهم.

وأخيراً، فنحن نعود إلى السبب الأخير المهم لإقامة وتعزيز المجتمع المدنى كحيز أو مجال منفصل، ألا وهو تأمين الديمقراطية الليبرالية التى تتألف من مؤسسات وممارسات ديمقراطية ونيابية، تعزز معًا الحقوق الأساسية للجميع، من خلال حكم القانون. ومن الناحية النظرية، فإن الديمقراطية الليبرالية توحى أيضًا بتوتر متواصل بين كل من مفرداتها. فالجزء "الليبرالى" يناصر الحقوق والحريات لصالح تعزيز الاستقلالية للجميع. ويكون الأفراد مستقلين عندما يستطيعون صنع قرارات رئيسية حول حياتهم، بالتأسيس على تفكيرهم وأحكامهم الأفضل. وهنا تمثل فى أذهاننا، حرية التقرير فيما يتعلق بأمور مثل المهنة والأصدقاء وشركاء الحياة ونمط الحياة العام، والقيمَ الجوهرية. ولتأمين الاستقلالية التى تسمح للناس بتطوير كل إمكاناتهم كبشر، يجب منحهم حقوقهم وحرياتهم الأساسية المحمية دستوريًا، فى المعتقد، والتعبير، والدين، والملكية، والتنظيم.

أما جزء "الديمقراطية"، فيرتبط بالتزام مشترك بدعم الصالح العام. فالديمقراطيون يعززون حقوقًا أساسية يحميها الدستور للجميع، فى مجالات مثل التعبير والاعتقاد والتنظيم، وما يلزم ذلك من إنفاذ للقانون- وأيضًا تنوع من منافع أخرى، مثل الأمن العام والصحة والتعليم، والموارد التى تساعد على تأمين التجارة، وما إلى غير ذلك. وفى تعزيز بنود من هذه النوعية، فإن الصالح العام لا محالة يكون مرتبطًا بفئة ثانية من الحقوق، لا تظهر من خلال دستور وطنى كما هو حال الحقوق

الأساسية، بل تلك الحقوق التى أساسها النشاط التشريعى الذى يحدث على المستويات الوطنية للحكومة. على سبيل المثال، إن القوانين الوطنية التى وُضعت تشريعيًا، والتى تعزز وجود الهواء والمياه النقية، توحى بحقوق تنفس هواء خال من التلوث، وشرب مياه غير ملوثة بالصرف الصحى!

والديمقراطيات لا تؤمّن الصالح العام فى بيانات مختلفة، إلا عندما تستطيع إنتاج أغلبيات تعمل بغية الصالح العام. على سبيل المثال، يشمل الصالح العام توفير تعليم ملائم لجميع المواطنين. ولكن هذا الهدف وكيفية تحقيقه، يعتمد فى النهاية على قدرة المجتمع فى حشد أغلبية تدافع عن التعليم العالى. وثمة طرق عديدة تخلق بها الديمقراطيات أغلبيات فى صالح قضايا الصالح العام. مبدئيًا إن الديمقراطيات تدير الأغلبيات من خلال الالتزام بقواعد إجرائية، يقرها جميع المواطنين كمصادر شرعية لتحديد موقف العامة من الصالح العام. وعلى المستوى الخاص، إن العمليات المفهومة جيدة، تحقق أغلبيات دائمًا، فيما يتعلق بقضايا معينة من خلال الانتخابات لمناصب عامة مختلفة، من رئيس الولايات المتحدة إلى العمدة المحلى، أو ممثل الولاية. والحقيقة أن تشكيل الأغلبيات من أجل الصالح العام، يتطلب قادة يفضلون رؤية للصالح العام مشفرة، بطريقة أو بأخرى، فى صناديق الاقترا ع.

فضلاً عن ذلك، فإن جزء "الديمقراطية" فى الديمقراطية الليبرالية فى إبرازه للأغلبية، يوحى بأن الأفراد لديهم واجب تدعيم الصالح العام. وهذا يعنى أن الأفراد يجب أن يحدوا من استقلالهم باسم الالتزامات المختلفة، التى تنبثق عن أدوارهم كمواطنين. على سبيل المثال، لتدعيم الصالح العام- الذى يشمل توفير حقوق أساسية وأيضًا موضوعة تشريعيًا- فنحن، مثل آخرين، قد يتوجب علينا قبول الحدود المفروضة على الاستقلالية. ففى كفالة التعليم لجميع الأطفال، من خلال نظام المدارس العامة، من الضرورى أن نتقبل مثلنا مثل آخرين، أن نؤدى الضرائب التى تقلل من الأموال التى ننفقها نحن وغيرنا على الأهداف الشخصية.

من ناحية أخرى، ففى ديمقراطية ليبرالية يكون هناك اعتراف بأن الوصول فى بعض الأحيان إلى أغلبيات، يجب أن يكون محدوداً من أجل حماية الحقوق الأساسية والتشريعية، والاستقلالية أيضًا. ومن هنا، على الأغلبية الالتزام بتجنب التدخل فى الالتزامات الشخصية، مثلما هو الحال عندما يتم إعلام الأغلبية بأنها لا يمكنها أن تملى على أحد معتقداته الدينية. وعندما يختلف الأفراد على ما يشكل الخط الفاصل بين الحقوق والالتزامات، فإنهم يتحملون التزامًا أعظم بتشجيع، إن لم يكن المشاركة فى، تشاور عام يساعد على تحقيق التوافق المنصف الشامل.

ومع ذلك فقد يصعب على الناس فى الغالب قبول الالتزامات، بسبب النظر إليها على أنها تحدٍ من الحقوق على نحو شديد، أو مقيدة للحصول على أغلبيات، بصورة صارمة. وقيم المجتمع المدنى تساعد على التخفيف من تأثير هذا التوجه الذهنى. فقيم مثل الاحتواء والإنصاف والتشاور العام والفضيلة المدنية للاحترام المتبادل- القيم المدنيـــة العظيمة التى يعلمها المجتمع المدنـــى- تمكن الأفـــراد من إدراك أن الحقوق لا يمكن تأمينها بدون التزامات مصاحبة.

وفى تعزيز التوازن بين الحقوق والالتزامات، فإن المجتمع المدنى كمجال منفصل، يمثل- بالإضافة إلى تأمين الديمقراطية الليبرالية- نظامًا يمكنه تحقيق المشاركة المدنية. فالمواطنون ينخرطون فى نشاط مدنى، عندما يشاركون بفاعلية فى أمور عامة، وعندما يدعمون فى مشاركتهم تلك القيمَ المدنية التى يعلمها المجتمع المدنى، بما فى ذلك الالتزامات بالمواطنة فى نظام الديمقراطية الليبرالية.

٣ . انحدار المشاركة المدنية

فى الوقت الذى يتضح فيه أن المجتمع المدنى يؤدى دوراً مهمًا فى الحياة السياسية، توحى الشواهد بأن عامة المواطنين يكونون أقل التزامًا بالمشاركة المدنية فى الولايات المتحدة. ونظرًا لأن المجتمع المدنى محورى فى إقامة وتوفير الدعم للقيم

المدنيـة، حيث انخفضت أهميـة المشاركة المدنية، فمن المعقول أن نفترض انحدار مصدرها: المجتمع المدنى.

"روبرت بوتنام" Robert Putnam علم سياسى معنى بمشكلة انحدار المشاركة المدنية. تبين بحوثه أن معدلات المشاركة أصبحت منخفضة، على مستويات كثيرة، فى عالم السياسة. معدلات التصويت فى الانتخابات الوطنية مؤشر مهم عن مدى مشاركة المواطنين فى السياسة، انحدرت بمقدار الربع منذ أن وصلت أعلى ارتفاع لها فى ستينيات القرن المنصرم[٨] . حتى فيما توحى به الشواهد الحديثة من أن مستويات التصويت الكلية، قد تكون فى ارتفاع طفيف (فى الانتخابات الرئاسية لعام ٢٠٠٤ ٦٣,٨٪ صوت من الناخبين المؤهلين. وهو ما يعتبر زيادة مقارنة بنسبتىّ ٥٨,٤٪ و٥٩,٥٪ فى انتخابات ١٩٩٦ و٢٠٠٠ على التوالى[٩])، فإن الولايات المتحدة ما زالت تواصل تراجعها، مقارنة بديمقراطيات كثيرة عندما يتعلق الأمر بإجمالى الناخبين. والحقيقة أنه بين عامى ١٩٤٥ و١٩٩٨ كان متوسط إجمالى الناخبين فى انتخابات الولايات المتحدة ٤٨,٣٪. وهذا ما يضع الولايات المتحدة فى المرتبة رقم ١١٤ بين البلدان التى جرت فيها الانتخابات فى هذا الوقت[١٠] . وللأسف، فإن إجمال الناخبين يمثل عنصراً واحداً من عناصر نقص المشاركة المدنية بين الأمريكان.

وعن المؤشرات الأخرى للانحدار المدنى، فحدّث ولا حرج. على سبيل المثال، إننا نعلم من خلال كتاب "بوتنام" لعب البولينج فردياً Bowling Alone أنه منذ أواسط ستينيات القرن العشرين، أصبح الأمريكان وبالرغم من ارتفاع مستويات التعليم، أقل ميلا للتعبير عن رؤاهم بنسبة ١٠: ١٥٪.

على المستوى العام من خلال التنافس على منصب، أو الكتابة إلى الكونجرس أو صحيفة محلية، ١٥-٢٠٪ أقل اهتماماً بالسياسية والشئون العام، و ٣٥ ٪ تقريباً على استعداد لحضور اللقاءات العامة سواء الحزبية أو غير الحزبية، وزهاء ٤٠ ٪ أقل انخراطاً فى السياسات الحزبية، وفى المؤسسات السياسية والمدنية من كافة الأنواع. ونظل- باختصار- مشاهدين على درجة معقولة من تحصيل المعلومات حول الشئون العامة، ولكن أعداداً أقل بكثير منا تشارك فى اللعبة[١١] .

والحقيقة أنه باستثناء أعوام الانهيار، كما يقول "بوتنام"، فإنه إبان ستينيات القرن العشرين كانت معدلات المشاركة فى المنظمات المدنية، قد "ارتفعت على نحو ثابت". وعلى مدار الثلث الأخير من القرن العشرين "كل ما ازداد توسعًا هو إرسال الخطابات إلى القائمة البريدية للعضوية"، وهو ما خفض بشكل حقيقى من العضوية التى تلتقى وجهًا لوجه. فضلاً عن أنه فى الثلاثين سنة الأخيرة من القرن العشرين، "انهارت المشاركة الفعالة فى النوادى والجمعيات الطوعية بمعدل مذهل"(١٢) . والحقيقة أن العضوية فى المنظمات المدنية والخيرية التى تتطلب وقتًا مكثفًا ومشاركة واسعة، قد انخفضت بشكل دال. على سبيل المثال، انخفضت عضوية "اتحاد النساء الناخبات" بنسبة ٤٢٪ منذ عام ١٩٦٩، و"الصليب الأحمر" بنسبة ٦١٪ منذ ١٩٧٠ و"الكشافة" بنسبة ٢٦٪ منذ عام ١٩٧٠ (١٣). إضافة إلى ذلك، يشير بوتنام إلى أن "التطوع قد انحدر بمقدار السدس" على مدار الفترة من ١٩٧٤ إلى ١٩٨٩ (١٤).

بل إن بوتنام يذكر أن الانحدار فى المشاركة المدنية، قد ظهر فى لعب الناس للبولينج فرديًا. فقد انخفضت اتحادات لعبة البولينج فى عددها بمقدار ٤٠٪ من عام ١٩٨٠ إلى ١٩٩٣، حتى بالرغم من أن أعداد لاعبى البولينج قد ازدادت بنسبة ١٠٪. إلا أن الناس الآن يلعبون البولينج وحدهم وبأعداد كبيرة. وإذا استمر الحال على هذا *المنوال، فسوف تختفى اتحادات البولينج مع العقد الأول من القرن الحالى*١٥ . وعمومًا يقول "بوتنام":

لم يعد معظم الأمريكان يقضون كثيرًا من الوقت فى منظمات مجتمعية: لقد توقفنا عن عمل اللجان، توقفنا عن الخدمة كضباط، عن الذهاب إلى الاجتماعات. وكل هذا بالرغم من الزيادات السريعة فى التعليم التى زودت كثيرين منا بالمهارات والموارد، والمصالح التى تعزز من الانخراط أو المشاركة المدنية. باختصار، لقد أصبح الأمريكان يسقطون داخل قطعان من الحياة السياسية، وقطعان من الحياة الجماعية المنظمة عمومًا(١٦) .

ويستطرد "بوتنام" قائلاً: إن الأمريكان يجب أن يعكسوا هذا الميل؛ بغرض خلق "رأسمال اجتماعى" يشير إلى الروابط بين الأفراد وبعضهم البعض: "شبكات اجتماعية

ومعايير التبادل، والجدارة بالثقة، التى تنبثق عنهم"[١٧] . ويرتبط رأس المال الاجتماعى بالثقة، التى يجب أن تكون لدى الناس نحو بعضهم البعض، ونحو مؤسساتهم الاجتماعية والسياسية الأساسية؛ بغرض إدراك القيم والأغراض العامة المشتركة. بدون الثقة يكون الناس أكثر احتمالاً لإعطاء الأولوية لحاجاتهم الشخصية. ونتيجة لذلك يصبحون أقل احتمالاً لأن يجعلوا من إظهار الفضيلة المدنية أولوية رئيسية فى حياتهم. فالفضيلة المدنية "تكون أكثر قوة عندما تتمركز فى شبكة قوية من العلاقات الاجتماعية المتبادلة"، وهو ما يقوم على الثقة بين المواطنين وبين المؤسسات السياسية والاجتماعية الرئيسية[١٨] .

لا يعنى ما ذكرناه أن الأمريكان قد حرّموا على أنفسهم النشاط المدنى بأكمله. المسألة تتلخص فقط، فى أن طبيعة ما ندعوه "نشاطًا مدنيًا" اليوم، قد تغيرت عما كانت تعنيه هذه العبارة سابقًا. ويصف "روبرت وثنو" **Robert Wuthnow** ويفسر أيضًا الصفة المتغيرة للمشاركة المدنية فى مجتمع اليوم، فى رؤية تختلف عن رؤية "بوتنام" فى أنها تدعو إلى زيادة مخزون المجتمع من "رأس المال الاجتماعى".

فبالنسبة لـ "وثنو" كانت المشاركة المدنية فى سابق عهدها، فضلاً عن التصويت والمشاركة فى أنشطة سياسية، تعنى المشاركة فى جماعات كبيرة مثل "نادى روتارى" أو "نادى المتطوعين" **Kiwanis** [١٩] فمؤسسات خدمية مثل هذه، أصبحت موجودة فى نهاية القرن التاسع عشر، وأسست فروعًا محلية لها، مشابهة للمكاتب الفرعية فى هرمية الشركات[٢٠] . وكما تصفها "تيدا سكوكبول" **Theda Skocpol**، إن جماعات مقارنة لهذه لم تقم فقط على فروع محلية أو على مستوى الولايات، بل هذه الجماعات خلقت مكاتب وطنية أيضًا. ومن ثم، فإن هذا الترتيب التنظيمى كان موازيًا للصيغة ثلاثية المستويات للحكومة الأمريكية. أضف إلى ذلك أن الثقة والإخلاص على المستوى المحلى، لم يكونا وحدهما ما يميز هذه الجماعات، بل الاتصال القوى بالعالم المحيط[٢١] . وهذا الترتيب متعدد الأبعاد برز منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر إلى عشرينيات القرن العشرين. وهذه الأشكال من الحياة الجماعية، كانت الأساس للمجتمع المدنى

الأمريكى خلال أواسط ستينيات القرن العشرين. منذ ذلك الحين شهدت المؤسسات ذات العضوية متعددة المستويات انحدارًا خطيرًا(٢٢) .

وتقول "سكوكبول": "إن مؤسسات المناصرة التى تدار إدارة احترافية"، قد حلت محل المؤسسات المدنية متعددة المستويات(٢٣) . وسيوافقها "وثنو" الرأى فى ذلك. ففى الوضع الحالى إذن، تسببت تحالفات المناصرة فى كسوف أهمية المؤسسات الهرمية القديمة التى تضم فى عضويتها المنظمين المحترفين ومستطلعى الرأى، ممن يجمعون قواعد شعبية مختلفة على أساس التعامل مع قضية تلو أخرى. يوضح "وثنو" أن تحالفات الجماعات، بمن فيها من رجال الدين، والمعلمين، وموظفى تنفيذ القانون، والخبراء الخارجيين، يمكن حشدهم لمحاربة العنف فى المدارس، على سبيل المثال. والنسيج الضام الذى يربط هذه الجماعات معًا ليس الإخلاص طويل الأمد، والثقة التى حملها الناس تجاه الجماعات الهراركية القديمة، بل المنظمون المحترفون القادرون على تشكيل صلات استراتيجية وسط القواعد الشعبية المختلفة(٢٤) . وعندما ينحسر بروز قضية ما، فإن التضامن الجماعى يتآكل، ولا يظهر سوى فى علاقته بقضايا جديدة، وجهود متجددة لتشكيل تحالفات عبر الجماعات. وهذه التحالفات تأتى وتذهب، تتشكل ويعاد تشكلها، ولا يحتفظ الأفراد من ذلك سوى بصلات ضعيفة معها.

إذن الوضع الحالى، فى نظر "ونثو" يتصف بـ "صلات ضعيفة ومتقطعة، ولغرض معين. بدلاً من العضويات طويلة الأمد فى المؤسسات الهرمية فى الماضى"(٢٥) . ويبرهن "ونثو" مثل "بوتنام" على أن الأمريكان قد انسحبوا بأعداد كبيرة، من النوادى الخدمية والاتحادات العمالية، ومن الكنائس "معتقدين فيما يبدو، أن الاختلاف ليس كبيرًا، سواء انخرطوا فى أنشطة مدنية، أو لم ينخرطوا"(٢٦) . ولكن الناس لم يقطعوا روابطهم بالآخرين وبمجتمعهم ككل. فالحقيقة أن الناس يشاركون فى أنشطة لا تتطلب قدرًا كبيرًا من الوقت والإخلاص الدائم للجماعات. فهم يمكنهم المشاركة فى اتحاد صغير، بغرض تعزيز حياة أطفالهم. وسوف يحافظون على صداقات من خلال البريد الإلكترونى والمكالمات الهاتفية، والزيارات وبطاقات الاحتفاء. أو أن الجماعات الناشطة،

سواء فى اليمين أو اليسار، قد تستقطب تعاطف المواطنين من خلال الإنترنت؛ لتحقيق التقدم لقضايا سياسية وطنية. وفى أىٍّ من هذه الأنشطة، يكتسب الناس شعوراً بالانتماء من خلال هذه العلاقات بلا شك. ولكن العلاقات الحديثة المثيلة، وعلى خلاف ما كان فى العهد السابق، تتصف بالضعف. بمعنى أنها أقل إلزامًا للناس. وهذه العوامل فى رأى وثنو "تسمح بكثير من فرص التعارف الأكثر سطحية، والتى تتطلب صيانتها قليلاً من الرعاية"[٢٧] . وهذا النهج يتيح للأفراد تغيير التزاماتهم، حيث يتركون علاقة من أجل أخرى، كلما سنحت الظروف والحاجات بضمان ذلك[٢٨] .

إن النغمة الأخلاقية وراء ضعف الصلات، تعد واضحة بالنسبة لـ "وثنو". "فالصلات الضعيفة... أكثر اعتماداً على التشاور الفردى. والصلات المتقطعة أقل استعداداً لخلق مناسبات للتفكير حول قيم وهوية دائمتين"[٢٩] . هل يمكن لهذه الرؤية الفردية، الأقل جماعية، أن تعزز الشعور بالمشاركة المدنية؟ من الواضح أن "وثنو" سيخلص إلى أنها ليست كذلك:

إن السياقات التى تعزز لغة المصلحة الذاتية والسعادة الشخصية والمتعة، تعد غزيرة [فى الأوضاع الحديثة] . فالاقتصاد الاستهلاكى يشجع الناس على التفكير فى هذه اللغات بغرض بيع الترفيه، والعلاج، والطعام السريع، والسيارات الباهظة، وما شابه. أما السياقات التى تعزز قيم الخدمة والمشاركة، غالبًا ما تكون مهمشة مقارنة بتلك القيم التى تؤكد على الإشباع[٣٠] .

سيشارك "وثنو" بوتنام دعوته لتعظيم مخزون المجتمع من رأس المال الاجتماعى، من أجل تشجيع مشاركة مدنية أوسع وأكثر كثافة. وقد قامت مواد العلوم السياسية، ودُعّمت مؤخراً، على حجج بوتنام وسكوكبول ووثنو. وما زال البحث يبين أن القيم المكتسبة فى الجمعيات المدنية، تؤثر تأثيراً دالاً على المشاركة المدنية. وهذا فى الأساس، لأنها تتضمن على الدوام أنشطة تعاونية تتطلب العمل من خلال تحديات مع الآخرين، وتطوُّر وسائل فنية لحل المشكلات فى المحادثة مع الآخرين. فمن خلال المساعى التعاونية التى تشْرَع الجمعيات المدنية فى القيام بها، يتعلم المشاركون فيها

تقدير الآخرين في المجتمع، وهم على ثقة بأن هذا التقدير متبادل. فعندما يعمل أناس، ذوو مساعٍ مختلفة في الحياة، مع بعضهم البعض من أجل أهداف مشتركة، فإن الثقة المدنية تتطور بما يخلق روابط بين الأفراد وبين مجتمعهم الأكبر. كما أن الثقة إلى جانب التسامح والاحترام المتبادل، تتشكل أيضًا من خلال روابط نفسية قوية، تتشكل بدورها في الجمعيات المدنية. وعندما ينغرس الإيمان في بواعث الآخرين، فإنه يجعل الناس راغبين في أن يصبحوا أكثر من مجرد كونهم أناسًا منخرطين في أنشطة ذات توجهات جماعية(٣١) .

وبناءً على أهمية هذه الجمعيات والقيمة التي تقدمها للمجتمع، فلماذا إذن تعاني من انحدارٍ؟ يوضح بوتنام عدة أسباب، أو عوامل، لهذا الانحدار(٣٢) . السبب الأول، ويمثل في رأيه ١٠٪ من الانحدار، يتمثل في كثرة الضغوط التي تمر بها الأسر التي تعمل في مهنتين يوميًا. فالعمل لساعات طويلة في وظيفة- خصوصًا كل كبار الأسرة- يحوّل الوقت والمال بعيدًا عن الحياة المدنية. والسبب الثاني المسئول عن حوالي ١٠٪ من انحدار الحياة المدنية، هو انتشار الضواحي التي غالبًا ما تتطلب من الناس قضاء ساعات طويلة في سياراتهم بمفردهم، في الطريق من العمل وإليه. والعامل الثالث الذي يشكل حوالي ٢٥٪ من أسباب الانحدار، هو الدور المتزايد لوسائل الترفيه الإلكترونية، خصوصًا التلفاز، في حياة الناس. فالتلفاز يوجه الناس إلى استهلاك وقت فراغهم بشكل حصري، في أمور خاصة، بدلاً من مشاركة الآخرين في أنشطة مدنية.

وأخيرًا، يشير بوتنام إلى أن حوالي ٥٠٪ من نسبة انحدار المجتمع المدني، يرجع إلى الانتقال من مشهد جيل الحرب العالمية الثانية الذين تطورت عاداتهم المدنية القوية استجابة للحاجة إلى كسب الحرب ضد ألمانيا النازية واليابان. وأبناء وأحفاد هذا الجيل لا يُظهرون التزامًا مدنيًا مماثلاً. وهو ما يرجع بدرجة كبيرة، إلى عدم وجود أزمات ضخمة في الوقت الحالي يمكن أن تسفر عن روابط مدنية. فضلاً عن أنه في مناخ اليوم الذي يسوده سلام عام ورخاء، وكذلك بعد انتهاء الحرب الباردة، فإن احتمال وقوع أحداث عظيمة موحِّدة تجدد إشعال الحاجة إلى حياة مدنية قوية- ما يدعوه وليام جيمس بـ "المعادل الأخلاقي للحرب"- يبدو أمرًا بعيد المنال(٣٣) .

ويترك بوتنام ٥٪ من العوامل المفسرة لانحدار المجتمع المدنى غير محددة. وربما يقصد بذلك ترك مساحة لأسباب أخرى غير تلك التى ذكرها. والسبب الإضافى الذى يمكن الاستشهاد به فى هذا الصدد، هو التفكك الواضح للأسرة؛ نتيجة لارتفاع معدلات الطلاق. فالأسر طالما أتاحت الفرص لأبنائها، ليصبحوا مهيئين لعالم العمل، واكتساب معرفة القيم الدينية والأخلاقية، وقدمت الدعم الوجدانى للأطفال[٣٤] . ويعتقد كثيرون فى أن هذه العوامل تساهم فى تعليم الناس قيمًا مدنية، وأن تفسُّخ الحياة الأسرية قد يساهم فى انحدار المجتمع المدنى أيضًا.

٤ . البحث عن التجديد المدنى

مع هذه التحديات السائدة من العوامل التى تعمل ضد الجمعيات المدنية، فإننا لم نفقد كل الأمل بعد. ولأن المجتمع المدنى فى غاية الأهمية لوجود مجتمع ديمقراطى، فإن هناك كثيرين ممن يقرون بانحدار المشاركة المدنية، ويعملون على مواجهة أسباب هذا الانحدار وتوابعه. وهؤلاء الناس، والجماعات، مهتمون بعملية تجديد مدنى، على أمل أن البرامج التعليمية والنشاط المجتمعى قد يجددان نشاط المجتمع المدنى مرة أخرى فى المجتمع الحديث. وهذا المشروع يعد قابلاً للتحقق، خصوصًا فى ظل النظم التى تخدم الصالح العام عن طريق توفير خدمات مهمة للناس. وعن طريق إعادة إنتاج ما يشير إليه بوتنام بـ "رأس المال الاجتماعى"، تعمل هذه الجماعات لبناء روابط بين الناس ومجتمعاتهم.

فكثير من المؤسسات والبرامج المانحة موجودة الآن لتعزيز التجديد المدنى، والتطور الاجتماعى، على المستويين الوطنى والدولى. وهى تتراوح من مؤسسات "بيو للشراكة من أجل التغيير المدنى Pew Partnership for Civic Change organizations[٣٥] وهى منظمة تتلقى المِنح فى الولايات المتحدة، وتوفر استشارات لبناء المجتمعات والجمعيات- إلى "قسم التنمية الاجتماعية" فى البنك الدولى، وهو قسم مكرس لتوسيع المشاركة والانخراط، والمساءلة الاجتماعية فى جميع بلدان العالم[٣٦] . وتعدد اللجنة الوطنية

للتجديد المدنى لعام ١٩٩٧ أنشطة كثيرة للخدمات الاجتماعية والجماعات الوسيطة التى تعمل من أجل أهداف مشابهة(٣٧) . وكثير منها ما زال فاعلاً ومزدهراً حتى عام ٢٠٠٧، ومنها:

* "مؤسسة دعم المبادرات المحلية" Local Initiatives Support Corporation التى بدأت بمبلغ ١,٢٣ بليون دولار لتطوير شامل، من أجل تحسين السكن وخلق فرص عمل فى المناطق داخل المدن فى أمريكا (http://www.lisc.org) .

* جمعية مساعدة الأطفال" Childern Aid Society التى تخدم الحاجات الصحية والتعليمية لأكثر من ١٥٠,٠٠٠ طفل فى مدينة نيويورك (http://www.childrensaidsociety.org) .

* برنامج أيادى على أطلانطا" The Hands on Atlanta Program ينظم متطوعين لمساعدة الأطفال المحرومين، والمرضى، والمشردين (http://www.handsonatlanta.org/) .

* المبادرة الوطنية للأبوة" The National Fatherhood Initiative التى تسعى إلى زيادة عدد الأطفال الذين يلقون تربية مع آباء محتوين ومراعين (http://www.fatherhood.org/) .

* الأخوة الكبار والأخوات الكبيرات" Big Brothers and Big Sistersالتى تجند الكبار للخدمة كنماذج، ومراقبى أدوار، بالنسبة للصغار (http://www.bbbs.org/) .

* جوهر الشباب المؤمن" The Interfaith Young Core وهى تبنى شبكات وسط الشباب من مختلف الديانات، لتعزيز التعددية والتسامح والخدمة (http://www.ifyc.org/).

* مؤسسة الاقتراب" The Close Up Foundation وتسعى إلى تطوير برامج مدنية لتعزيز المشاركة المدنية (http://www.closeup.org/) .

* برنامج مشروع ذكاء التصويت"، وهو يعرض على موقعه الإلكترونى معلومات مجانية ومفصلة حول المسئولين المنتخبين والمرشحين لشغل مناصب (http://www.vote-smart.org).

يرى البعض هذه الجماعات، ويعجب بها كثيرون، على أنها مفتاح للتجديد المدنى فى أمريكا، على جبهتين مهمتين. الأولى: حاجة المواطنين إلى أن يصيروا أكثر انخراطًا فى الحياة المدنية بمعنى واسع. وهذا لا يعنى فقط المشاركة الفاعلة فى مجتمعات معينة، بل يعنى أيضًا المشاركة الفاعلة وسط جماعات مختلفة. وكما رأينا، فإن قيم التسامح والاحترام المتبادل، تصبح صعبة على التعلم عندما تكون الجماعات منعزلة ومتجانسة. فكثير من المشاريع التى تستهدف زيادة المشاركة المدنية، تهتم بجلب جماعات مختلفة معًا لمناقشة مشكلات مشتركة.

الجبهة الثانية: أن كثيرًا من هذه الجماعات، معنى بإحراز التقدم لقدرات أعضاء المجتمع الأقل حالاً. والحقيقة أنه بغرض زيادة المشاركة فى المجال العام، فإن أعضاء المجتمعات المحرومين، يحتاجون أيضًا إلى الحصول على الموارد التى سوف تتيح لهم المشاركة بصورة كاملة ومتكافئة فى المجتمع المدنى. والتجديد المدنى بالنسبة لكثيرين، يدور حول الموارد والفرص، بقدر ما يدور حول تشجيع المشاركة. فكثير من المشاريع التى أدرجناها عاليه، إلى جانب مشاريع أخرى كثيرة، موجهة نحو تناول مشكلات الفقر والصحة والتعليم. وإذا تُركت هذه المشكلات دون مواجهة، فإن الاحتواء الكامل فى المجتمع المدنى، سيظل وقتئذ احتواءً وهميًا بالنسبة لكثير من أعضاء المجتمع. ولكن معظم هذه المشكلات يمكن مواجهتها عبر مجتمع مدنى فاعل ومهموم. وهو ما يوضح السبب فى كون التحديات والحلول الخاصة بتجديد المجتمع المدنى، مرتبطة ببعضها البعض ارتباطًا وثيقًا.

نهاية القول، إننا يمكننا الآن العودة على النقاش الذى بدأنا به هذا الكتاب. فكما حددنا فى المقدمة، إن التفكير السياسى عملية من السعى إلى تحديد أى الأفكار أكثر وعداً، وأى الحلول أكثر استجابة لتحديات بعينها. وفى هذا الكتاب نقدم مناقشات مختصرة لكثير من مختلف المفكرين السياسيين والأفكار، يرتبط معظمها بدلالة المجتمع المدنى. وبالإضافة إلى مساعدتنا فى تحقيق فهم أفضل للمجتمع المدنى وتحدياته، فإن هذه الأفكار تقدم لنا أيضًا طرقًا متماسكة لتناول، ومواجهة، أسئلة دائمة وأساسية عن الحياة السياسية.

ونحن بانخراطنا فى التفكير السياسى، وسعينا إلى تحديد الأفكار التى تقدم لنا وعوداً أكثر، تلك الأفكار الخاصة بمفكرين عظماء، ممن جاءوا قبلنا، تنفعنا فى مواجهة الأسئلة السياسية الباقية. والحقيقة أننا كطلاب، ومعلمين، ومواطنين، يمكننا أن نعمل بأفضل الطرق لإحياء أهمية وحيوية مجال عام، ومؤثر فى المجتمع المدنى؛ إذا بقينا نحن أنفسنا مفكرين سياسيين مكافحين وعارفين. وهذه فى نهاية الأمر هى الطريقة الأفضل لحفظ ديمقراطيتنا الليبرالية.

هوامش الفصل العشرين

(١) ينص التعديل الأول للدستور الأمريكي على أنه "لا يحق لمجلس الشيوخ سن قوانين تفرض تأسيس دين معين، أو تمنع ممارسة دين معين، أو تمنع حرية الكلام أو الصحافة، أو تمنع التجمعات الشعبية للتعبير عن مطالبهم لرفع المظالم".

(٢) Boy Scutts of America v. Dale, New York Times, June 29, 2009, p. A22.

(٣) انظر الهامش رقم ١ .

(٤) Boy Scouts of America v. Dale.

(٥) Robert D. Putnam, Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community, (New York: Simon and Schuster, 2000), pp. 338-39.

(٦) 6 Richard Bellamy, Liberalism and Pluralism: Toward a Politics of Compromise, (London: Rutledge, 1999), pp. 129-30.

(٧) حول هذه النقطة، انظر:

Jean Bethke Elshtain, Democracy on Trial, (New York: Basic Books, 1995), pp. 42-44.

(٨) Putnam, Bowling Alone: America's Declining Social Capital," Journal of Democracy 6:1, 1995, p. 67.

(٩) U.S. Census Bureau, Population Division, Voting and Registration in the Election of 2004. ONLINE. Census Bureau, 2006. Available: http://www.census.gov/prod/2006pubs/p20-556.pdf (9 July 2007), p. 2

(١٠) The International Institute for Democracy and Electoral Assistance, Turnout in the World- Country by Country performance (1945-98). ONLINE. IDEA, 2005. Available: http://www.idea.int/vt/survey/voter_turnout_pop2-2.cfm (9 July 2009).

(١١) Putnam, Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community, p. 46.

(١٢) Ibid., p. 63.

(١٣) Putnam, Bowling Alone: America's Declining Social Capital," pp. 69-70.

(١٤) Ibid., p. 70.

(١٥) Putnam, Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community, pp. 111-13.

(١٦) Ibid., pp. 63-64.

(١٧) Ibid., p. 19.

(١٨) Ibid.

(١٩) Robert Wuthnow, Loose Connections: Joining Together in America's Fgrag-mented Communities, (Cambridge: Harvard University Press, 1988), p. 4.

(٢٠) Ibid., p. 208.

(٢١) Theda Skocpol, Marsha Ganz, and Ziad Munson, "A Nation of Organizers: The Institutional Origins of Civic Voluntarism in the United States," American Political Science Review 94:3, Septembr 2000, pp. 532, 540-41.

(٢٢) Ibid., p. 542.

(٢٣) Ibid.

(٢٤) Wuthnow, Loose Connections, p. 208; also p. 4.

(٢٥) Ibid., p. 5.

(٢٦) Ibid., p. 3

(٢٧) ibid., p. 206.

(٢٨) Ibid.

(٢٩) ibid., p. 221.

(٣٠) Ibid.

(٣١) انظر على سبيل المثال:

Kenneth Newton, "Trust Socail Capital, Civil Society, and Democracy," International Political Science Review 22, 2001, pp. 201-14; Nojin Kwak, Dhavan V. Shah, and R. Lance Holbert, "Connecting, Trusting, and Participating: The Direct and Interactive Effects of Social Associations," Political Research Wuartely 57:4, December 2004, pp. 643-52.

(٣٢) Putnam, Bowling Alone Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community, p. 283. See also, Don Eberly, America's Promise: Civil Society and the Renewal of American Culture, (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998), pp. 117-18.

(٣٣) Putnam, Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community, pp. 272, 275-76, 283.

العبارة التى تم الاستشهاد بها لوليام جيمس وردت فى ص. ٢٧٦ .

(٣٤) Allen D. Hertzke, "The Theory of Moral Ecology," The Review of Politics 60:4, Fall 1998, p. 643.

(٣٥) الموقع الإلكترونى للمنظمة: www.pew-partnership.org /.

(٣٦) الموقع الإلكتــرونى لقــسم التنمــيــة الاجــتــمــاعــيــة فى البنك الدولى: www.worldbank.org/socialdevelopment.

(٣٧) See "A Nation of Spectators: How Civic Disengagement Weakens America and What We Can Do About It," Final Report of the national Commission on Civic Renewal, (College Park: University of Maryland, 1997), pp. 53-64.

مزيد من القراءات:

A Nation of Spectators: How Civic Disengagement Weakens America and What We Can Do About It," Final Report of the national Commission on Civic Renewal. College Park: University of Maryland.

Berkowitz, Peter. Virtue and the Making of Modern Liberalism. Princeton University Press, 1999.

Center for Information and Research on Civic Learning and Engagement. Online: http://www.civicyouth.org/.

DeMott, Benjamin. "Seduced by Civility." The Nation 263:19, December 9, 1996.

Dionne, E. J., ed Community WorksL The Revival of Civil Society in America. Washington, DC: Brookings Institution Press, 1998.

Don Eberly, America's Promise: Civil Society and the Renewal of American Culture. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.

Ehrenberg, John. Civil Society: The Critical History of the Idea. New York University Press, 1999.

Elshstain Jean Bethke. Democracy on Trial. New York: basic Books, 1995.

Flacks, Richard, and Scott L. Thomas. "Among Affluent Students, aCulture of Disengagement," The Chronicle of Hugher Education, November 27, 1998.

Friedman, Thomas L. The Lexus and the Olive Tree. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1999.

المؤلفان:

د . ستيفن م . ديلو Steven M. Delue

ولد فى شيكاغو الينوى ، عام ١٩٤٥ ، وهو حاليًا أستاذ العلوم السياسية ونائب عميد كلية الآداب والعلوم بجامعة ميامى ، فى أكسفورد بأوهايو . نال درجة الدكتوراه والماجستير من جامعة واشنطن فى سياتل ودرجة التخرج من جامعة الينوى . وقبل تقلده المنصب الحالى ، كان رئيسا لقسم العلوم السياسية فى جامعة ميامى لمدة ١١ عامًا وقبل ذلك كان رئيسًا وأستاذًا للعلوم السياسية بجامعة نورث فلوريدا فى جساكسونيفيل بفلوريدا ، وقد قام بتدريس الفلسفة السياسية زهاء ٣٢عام ، وكان تخصصه الرئيسى فى البحث هو الفلسفة السياسية أيضًا . وقد نشر له عدد من الكتب ، منها : "الالتزام السياسى فى دولة ليبرالية». الصادر عن جامعة نيويورك ، وكتاب "التفكير السياسى ، النظرية السياسية والمجتمع المدنى " ، والذى صدرت منه الطبعة الثالثة ، وهذه ترجمتها بالإضافة إلى ذلك فقد نشر له عدد كبير من المقالات فى الفلسفة السياسية فى عدة صحف ، كما ظهرت مراجعا لكتبه فى عدد كبير من الصحف المتخصصة ، علاوة على ذلك فقد قام بأبحاث لمؤتمرات فى الولايات المتحدة وخارجها ، وهو متزوج من "كارين دورينج يلو" ولديهما ثلاثة أبناء .

تيموثى ديل Timothy M. Dale

أستاذ مساعد فى العلوم السياسية بقسم التغيير الاجتماعى والتنمية فى جامعة ويسكونسن فى جرن بأى . ينصب اهتمامه الرئيسى عن النظرية الديمقراطية كمجال للبحث ، وقد كتب موضوعات الاحتواء والديمقراطية والمجتمع المدنى والتراسل السياسى فى الثقافة العامة .

المترجم فى سطور :

ربيع أحمد مرسى وهبة

ولد فى القاهرة ، عام ١٩٧٠ ، تخرج فى كلية الآداب جامعة القاهرة عام ١٩٩٣ ، وعمل كإخصائى نفسى فى أحد المراكز العلمية المتخصصة فى مجال القياس النفسى وتحليل المعلومات .

عمل مترجمًا حرًا لفترة طويلة ، ترجم خلالها من الأبحاث والدراسات فى مجال علم النفس والاجتماع والسياسة والفلسفة والعلوم ،

حصل على دبلومة العلوم السياسية فى المجتمع المدنى وحقوق الإنسان من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، بجامعة القاهرة عام ٢٠٠٠ ،

عمل مترجمًا مع عدد من منظمات المجتمع المدنى ، ومراكز البحوث والدراسات ، والصحف والدوريات العربية ،

عمل مديرًا لقسم العلاقات الدولية والترجمة فى عدة منظمات غير حكومية بمصر ،

عمل مترجمًا مع مؤسسة **Hitciurses** البريطانية العاملة فى مجال التعليم ، وخدمات المعلومات .

عمل مديرًا تنفيذيًا فى إحدى منظمات حقوق الإنسان فى مصر ،

ترجم المشروع القومى للترجمة : "التفكير السياسى والنظرية السياسية والمجتمع المدنى ، "تأليف ستيفن ديلو ، الطبعة الأولى ٢٠٠٣ ،

ترجم للمشروع القومى للترجمة : الحركات الاجتماعية ١٧٦٨ - ٢٠٠٤ ، تأليف تشارلز تيلى ، الطبعة الأولى ٢٠٠٥ .

ترجم لدار الساقى : السلطان الخطير ، الشرق الأوسط والسياسة الخارجية الأمريكية "تأليف : نعوم تشومسكى وجلبير أشقر ، الطبعة الأولى ٢٠٠٧ .

ترجم للمشروع القومى للترجمة : "جيلنا" ، تأليف زبيدة جعفر ، الطبعة الأولى ٢٠٠٧ .

ترجم لمؤسسة "ترانز ناشيونال أنستيتيوت" TNI ، هولندا ، استعادة الملكية العامة للمياه ، نضال الشعوب من أجل الحق فى المياه ، الطبعة الأولى ٢٠٠٩ .

يعمل حاليًا مسئول الشرق الأوسط / شمال إفريقيا فى شبكة حقوق الأرض والسكن ، التحالف الدولى للموئل Habitat International coalition

البريد الالكتروتى : rabie_w@yahoo.com

التصحيح اللغوى : **محمد سيد أحمد متولى**
الإشـراف الفنى : **حســــــن كـامــل**



التفكير السياسى عملية تسعى إلى تحديد أى الأفكار أكثر وعداً، وأى الحلول أكثر استجابة لتحديات بعينها. وفى هذا الكتاب نقدم مناقشات مختصرة لكثير من الأفكار السياسية، يرتبط معظمها بدلالة المجتمع المدنى. وبالإضافة إلى مساعدتنا فى تحقيق فهم أفضل للمجتمع المدنى وتحدياته، فإن هذه الأفكار تقدم لنا أيضاً طرائق متماسكة، لتناول ومواجهة أسئلة دائمة وأساسية عن الحياة السياسية.

ونحن بانخراطنا فى التفكير السياسى، وسعينا إلى تحديد الأفكار التى تقدم لنا وعوداً أكثر، تلك الأفكار الخاصة بمفكرين عظماء، ممن جاءوا قبلنا، تنفعنا فى مواجهة الأسئلة السياسية الباقية. والحقيقة أننا باعتبارنا طلاباً ومعلمين ومواطنين، يمكننا أن نعمل بأفضل الطرائق لإحياء أهمية وحيوية مجال عام، ومؤثر فى المجتمع المدنى؛ إذا بقينا نحن أنفسنا مفكرين سياسيين مكافحين وعارفين. وهذه فى نهاية الأمر هى الطريقة الأفضل لحفظ ديمقراطيتنا الليبرالية.

تصميم الغلاف: نسرين كشك